JAHRBUCH
DER
ÖSTERREICHISCHEN
BYZANTINISTIK

Herausgegeben

von

HERBERT HUNGER und WOLFRAM HÖRANDNER

46. BAND

VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1996

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben von der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien

---

Fortsetzung des Jahrbuches der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft

---

Gedruckt mit Unterstützung durch das Bundesministerium für Wissenschaft, Verkehr und Kunst

---

Redaktion
Wolfram Hörandner
unter Mitwirkung von
K. Belke, M. Hinterberger, E. Kislinger, J. Koder, O. Kresten, P. Soustal
Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien
A-1010 Wien, Postgasse 7

AU ISSN 0378-8660

ISBN 3-7001-2590-9

In der Garmond Modern Extended gedruckt bei 1. Aichfelder Druck Ges. m. b. H., Murtaler Platz 1, A-8750 Judenburg
Satz und Belichtung: Weitzer & Partner GmbH, Graz

INHALTSVERZEICHNIS

Besprechungen

SIGLENVERZEICHNIS

AASS	Acta Sanctorum
ABME	Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος
ABSA	Annual of the British School at Athens
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
AJA	American Journal of Archaeology
AnBoll	Analecta Bollandiana
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BF	Byzantinische Forschungen
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BollGrott	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSl	Byzantinoslavica
BV	Byzantina Vindobonensia
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CahArch	Cahiers Archéologiques
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIC	Corpus Iuris Civilis
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CPG	Clavis Patrum Graecorum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DChAE	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques
DIEE	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts
EEBS	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EO	Échos d'Orient
ΕΦΣ	Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος
FM	Fontes Minores
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
Hell	Ἑλληνικά
IRAIK	Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum

JHSt	Journal of Hellenic Studies
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969ff.)
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft (1951–1968)
JRSt	Journal of Roman Studies
LBG	Lexikon zur byzantinischen Gräzität
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LSJ	Liddell–Scott–Jones
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MBM	Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MM	Miklosich-Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
NE	Νέος Ἑλληνομνήμων
OC	Orientalia Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	Oxford Dictionary of Byzantium
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit
PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire
PO	Patrologia Orientalis
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REB	Revue des Études Byzantines
REG	Revue des Études Grecques
RESEE	Revue des Études Sud-Est Européennes
RHM	Römische historische Mitteilungen
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes
Script	Scriptorium
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica
StT	Studi e Testi
TAPA	Transactions of the American Philological Association
ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία
ThGL	Thesaurus Graecae Linguae
TIB	Tabula Imperii Byzantini
TM	Travaux et Mémoires
TU	Texte und Untersuchungen
VTIB	Veröffentlichungen d. Komm. f. d. TIB
VV	Vizantijskij Vremennik
WBS	Wiener Byzantinistische Studien
WSt	Wiener Studien
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

DIMITRA KARAMBOULA / ATHEN

SOMA BASILEIAS

Zur Staatsidee im spätantiken Byzanz

I.

Im Mittelpunkt der folgenden Betrachtungen[1] steht ein Begriff, σῶμα βασιλείας, der den Prozeß des Bewußtwerdens der Staatlichkeit in der

[1] Die folgenden Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf meine Dissertation: Staatsbegriffe in frühbyzantinischer Zeit (*Dissertationen der Univ. Wien* 237). Wien 1993. Zusätzlich wurden folgende Werke herangezogen: H.-G. BECK, Res publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner (*Bayer. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber.* 1970/2). München 1970; Ders., Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz (*Österr. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber.* 384). Wien 1981. – G. BUSOLT, Griechische Staatskunde. München 1920. – R. DANNERBRING, Arma et Leges: Über die justinianische Gesetzgebung im Rahmen ihrer eigener Zeit. *Acta Classica* 15 (1972) 113–137. – F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II. Washington 1966. – D. KARAMBOULA, Τὰ κοινά, das „Gemeinwesen" der Römer, in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit. *Tyche* 8 (1993) 41–62. – J. KODER, Der Lebensraum der Byzantiner. Graz 1984. – H. KRÜGER, Allgemeine Staatslehre. Stuttgart 1964. – R. MÜLLER, Polis und Res Publica. Studien zum antiken Gesellshafts- und Geschichtsdenken. Weimar 1987. – D. NÖRR, Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit. München 1969. – P. E. PIELER, Verfassung und Rechtsgrundlagen des byzantinischen Staates. *JÖB* 31/1 (1981) 213–231; Ders., Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων und Makedonische Renaissance. *Subseciva Groningana* 3 (1988) 61–77. – R. STARK, Res Publica. Darmstadt 1983; Ders., Ciceros Staatsdefinition. *La Nouvelle Clio* 6 (1954) 56–69. – J. STRAUB, Vom Herrscherideal in der Spätantike. Stuttgart 1964; Ders., Regeneratio Imperii. Darmstadt 1972. – W. SUERBAUM, Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Münster 1977. – K. VISKY, Justinian für die Rechtseinheit in den Provinzen. *Revue Int. des Droits de l'Antiquité*, 3e Série, 22 (1975) 355–373. Die modernen Werke über Staat und Staatswissenschaften beschäftigen sich hauptsächlich mit dem heutigen Staat, seinem Aufbau und seinen Funktionen. Aus der großen Zahl dieser Werke habe ich nur solche verwendet und ihre Argumentation angeführt, die die Fragen nach der Entstehung des heutigen Staates und die Staatsformen vergangener Zeit wenigstens berücksichtigen oder mehr oder weniger kurz behandeln. Sicherlich beziehen sich die modernen Definitionen des Begriffes Staat auf den heutigen Staat und sind für frühere Staatsformen nur teilweise verwendbar. Die geschichtliche Entwicklung aber und das Fortbestehen einer Kontinuität im politischen Denken hat mich veranlaßt, mich für die Begründung und Wesensbestimmung des spätrömischen Staates auch auf Werke und Aufsätze zu stützen, die primär den modernen Staat berücksichtigen.

literarischen Dokumentation und das Vorhandensein wirklicher Rechtsverhältnisse zu erkennen gibt. Nach Umfang und Bedeutung stellt er das wichtigste Element jener Theorie dar, die den Staat als Wert an sich darstellt, und in diesem Sinne wird jene Stufe des politischen Denkens, die im spätrömischen Reich durch die ideologischen Entwicklungsprozesse erreicht worden ist, erklärt. Dies umso mehr, wenn sich die Geschichtsphilosophen dem Modell der traditionellen, verklärten Monarchie nicht kommentarlos nähern und sich Gedanken über den Staat, seine Verfassungsform und die ideale Lebensform bzw. das politische Gut machen. Die Zeit, die anhand einer Auswahl der erhaltenen Schriften berücksichtigt werden soll, erstreckt sich von Dion von Prusa (40–120) bis zur Regierungszeit Justinians (527–565). Um das Wesen dieser Zeit, die gewöhnlich nur als Periode des Übergangs von der antiken Welt zum Mittelalter gekennzeichnet wird, zu bestimmen, muß man in Betracht ziehen, daß sich in der Herrschaftsform des spätrömischen Kaisertums die lebendige Kraft einer vielfältigen, jahrhundertealten Tradition widerspiegelt. Das hellenistische Herrschertum im Gewande stoischer und neuplatonischer Philosophie kennzeichnet das klassische Erbe, und in diesem Sinne zeigt sich in der Bildung eines hierarchischen Ordnungsmodells die beträchtliche Relevanz des platonischen Denkens. Neben den Grundsätzen der altgewohnten römischen Politik und neben den Geboten des christlichen Glaubens begegnen die Forderungen der griechischen Philosophie. Diese Axiome stellen die geistigen Fundamente in der Bildung eines Staatssystems dar, das wir als byzantinisches Reich bezeichnen[2]. In dieser Hinsicht versucht der anonyme Verfasser des Dialogs *De scientia politica* (*Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*), in der Form des platonischen Dialogs auf philosophischer Grundlage das Modell der konstitutionellen Monarchie vorzustellen[3]. Synesios von Kyrene behauptet gleichfalls, daß die wahre Philosophie mit der Erziehung zum besten βασιλεύς natürlich auch die zum besten Bürger verbinde, wobei die philosophische Bildung zur unerläßlichen Voraussetzung für die politische Betätigung wird[4]. Themistios bekennt ausdrücklich, daß er sich Aristoteles zum Lebens- und Weisheitsführer erwählt habe[5]. Er unterscheidet zwei Wege der Philosophie, eine θειοτέρα und eine

[2] So Straub, Regeneratio Imperii (Einleitung).

[3] Anonymus, De scientia politica 17, 22 (ed. C. M. Mazzucchi, Menae Patricii cum Thoma referendario De scientia Politica Dialogus. Milano 1982).

[4] Synesios, Paionios 542 [3] (ed. N. Terzaghi, Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula II/1. Rom 1944).

[5] Themistios, Or. 2, 41, 2–5: ... ἀκούετε αὖ πάλιν ῥῆσιν ἑτέραν, ... ἀλλὰ τοῦ ἀπὸ Σταγείρων ... (Themistii orationes quae supersunt I, ed. H. Schenkl – G. Downey. Leipzig 1965; II. III, ed. A. F. Norman. Leipzig 1971. 1974).

τοῖς κοινοῖς ὠφελιμωτέρα (etwa „den gemeinsamen Dingen Nützlichere"), und fühlt sich auf den zweiten gewiesen, d. h. , er ist Aristoteliker und will es sein[6]. Johannes Lydos ist nicht nur die griechische Kultur vertraut[7], sondern er betrachtet auch die römische Geschichte vor dem Hintergrund seiner kulturellen Bildung (griechiche Paideia) mit der Folge, die politische Welt an den Maßstäben der von den Griechen herausgearbeiteten Normen zu beurteilen.

Dion von Prusa, Themistios, Synesios, Johannes Lydos, Petros Patrikios und der anonyme Verfasser des Dialogs *De scientia politica* erweisen sich nicht nur als Gelehrte ihrer Zeit[8], die die Geschichte des römischen Staates vor dem Hintergrund ihrer kulturellen Bildung betrachten, sondern auch als Träger eines Bildungsideals, das in seiner Gesamtheit auf die Formung des Menschen in ihren verschiedenen, auch gesellschaftlichen Auswirkungen abzielt und fähig ist, sich sowohl den Bestrebungen des Einzelnen anzupassen, als auch den Erfordernissen einer Gesellschaft, die im Begriff ist, eine Orientierung zu entwickeln. In diesem Sinne gehören die behandelten Schriften zu den bedeutendsten Dokumenten spätrömischer Auseinandersetzung mit dem Problem der Lebensform, der Einheit von Politik und Philosophie, aber auch dem Problem, wie antike Bildung in den Dienst der Ideologie und Herrschaft gestellt werden kann. Um σῶμα βασιλείας als den bedeutendsten Beleg spätrömischer Auseinandersetzung mit dem Problem der Lebensform bzw. als Ausdruck des „Gemeinwesens", als das verfassungstheoretische Konzept des Staates schlechthin angemessen würdigen zu können, bedarf es also einer Untersuchung im geschichtsphilosophischen Schrifttum und eines Vergleichs dieses Modells mit anderen spätrömischen Entwürfen. Weiters ist zu verfolgen, wie sich allmählich eine feste, abgegrenzte Vorstellung des Staates und der zur Diskussion stehende Begriff entwickelt haben.

Die Betonung des φύσις-Gedankens ist bei der Verwendung des Begriffes σῶμα βασιλείας charakteristisch. Wir erfahren zu unserem Thema, daß die Menschen in vergangenen Zeiten verstreut siedelten, daß diese Siedlun-

[6] Themistios, Or. 5, 92, 7–9: ... νόμος γὰρ οὗτος φιλοσοφίας μηδ' ὁτιοῦν ἐργάζεσθαι πρὸς μόνην ψυχαγωγίαν, ἁπανταχοῦ δὲ τῷ κεχαρισμένῳ τὸ συμφέρον καταμιγνύναι ...

[7] Lydos, De mag. 113, 18–20: τῶν Ἀριστοτελικῶν διδαγμάτων μαθὼν ἔτυχον, καί τινων ἐκ τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἀκροάσασθαι (ed. R. Wünsch, Ioannis Lydi de Magistratibus populi Romani libri tres. Leipzig 1903 [Nachdr. 1967]).

[8] S. Lydos, De mag. 116, 18–20, wo der Kaiser über den Autor sagt: Ἰωάννῃ τῷ λογιωτάτῳ πολλὴν μὲν σύνισμεν τὴν ἐν λόγοις παιδείαν τήν τε ἐν γραμματικοῖς ἀκρίβειαν τήν τε ἐν ποιητικοῖς χάριν καὶ τὴν ἄλλην αὐτοῦ πολυμάθειαν ...; 117,2 nennt er ihn einen σοφώτατος ἀνήρ. – Vgl. Synesios, Ep. 113, 137, 151 (ed. A. Garzya, Synesii Cyrenensis Epistulae. Rom 1979). – Vgl. Themistios, Or. 1, 25, 1–2.

gen sich zur πόλις zusammenschlossen, daß diese ersten πόλεις wie Haus und Dorf unter königlicher Herrschaft standen[9]. Daß der Staat φύσει ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß auch die kleineren Gemeinschaftsgebilde, aus denen er gewachsen ist – πόλις, Ehebund, Hausgemeinschaft, Dorf –, φύσει sind[10]. Der Mensch ist nämlich von Natur ein zur staatlichen Gemeinschaft befähigtes und bestimmtes Wesen, und deshalb verlangen die Menschen nach dem Zusammenleben; doch führt auch der gemeinsame Nutzen[11] sie zusammen, insoweit dieser für jeden zum schönen und sittlich guten Leben ein Teil beiträgt. Dies ist des Staates vornehmste Bestimmung für alle insgesamt und für jeden einzelnen. Das natürliche „Staatsstreben" führt die Menschen also zusammen; der Staat wird bildlich als ein Körper vorgeführt, dessen Glieder in harmonischem Einklang stehen[12]. Mit der βασιλεία kommt ein neues Moment in die Erörterung des Begriffes. Ohne βασιλεία ist ein Leben im Staatsverband unmöglich; βασιλεία setzt die Norm für Recht und Unrecht, für Schlecht und Gut[13]. Jede menschliche Herrschaft ist theoretisch als Abbild der Schöpfungsordnung aufzufassen[14], wo alles vom ewigen Weltgesetz, dem λόγος, beherrscht ist[15]. In diesem Sinne ist die staatliche Rechtssatzung (βασιλεία) der Versuch, das Naturrecht (λόγος) zu verwirklichen[16]. Dieses Verhältnis zwischen Idee und

[9] Lydos, De mag. 8–12.

[10] Just. Nov. CXL (701, 16–18): ... γάμου σεμνότερον ἀνθρώποις οὐδέν ἐστιν, ἐξ οὗ παῖδες καὶ τῶν ἐφεξῆς γενῶν διαδοχαὶ χωρίων τε καὶ πόλεων οἰκήσεις καὶ πολιτείας ἀρίστη σύστασις (Novellae Justiniani, ed. R. Schoell – W. Kroll [*Corpus Juris Civilis* 3]. Zürich 1968).

[11] Just. Nov. LXXX (396, 5–6): ... καὶ τοῦτο πράξει τὸ συμφέρον τῷ πολιτεύματι διὰ πάντων θηρεύων; LXXXI (397, 14): Εἴ τι πρὸς ὠφέλειαν καὶ κόσμον ὁρᾷ τῆς ὑπὸ τοῦ θεοῦ παραδοθείσης ἡμῖν πολιτείας ...

[12] Themistios, Or. 8, 176, 9–14. – Lydos, De mag. 127, 2–4. – Synesios, De regno 52, 11–12.

[13] Anonymus, De scientia 26, 23–29: ... ἡ γάρ τοι βασιλικὴ προμήθεια μόνας τὰς συνεκτικὰς ἀρχάς τε καὶ πρώτας αἰτίας τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἐκ τῶν ἐνόντων αὐτῇ βασιλικῶν λόγων μορφουμένας τῇ τοῦ δημιουργοῦ ... εὖ τιθεῖσα καὶ κοσμοῦσα διατελείτω ἀεί, ἐξ ὧν ἡ τῆς πολιτικῆς εὐεξία τε καὶ εὐστάθεια.

[14] Anonymus, De scientia 37, 5–8: ... φέρων δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῷ τὴν θείαν ὁμοιότητα; 38, 17–19: ... τὸ οὖν βασιλέα ὁμοιοῦσθαι βουλόμενον αὐτῷ προσῆκον εἰκότως ἂν εἴη πρῶτον μέν, ἀγαθὸν ὄντα ἀγαθύνειν τοὺς βασιλευομένους.

[15] Anonymus, De scientia 17, 15: ... δόξῃ γοῦν ὀρθῇ καὶ λόγον ἐχούσῃ ἐξ αὐτῆς ποδηγούμενοι τῆς θείας δημιουργίας ... – Vgl. Lydos, De mag. 79, 5–7: τηρούσης αὐτὰ τῆς φύσεως παρ᾽ ἑαυτῇ προαγούσης τε αὖθις εἰς τοὐμφανὲς κατὰ τοὺς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ τεθέντας ὅρους.

[16] Just. Nov. CIX (517, 12–14): ... ὥστε καὶ τὰς νομοθεσίας τὰς ἡμετέρας ἐκεῖθεν ἠρτῆσθαι προσήκει καὶ εἰς αὐτὴν ἀφορᾷ καὶ ταύτην αὐτῶν ἀρχήν τε εἶναι καὶ μέσα καὶ πέρας. – Vgl. Themistios, Or. 18 (315, 17–19): ... ἀλλ᾽ εἰ ἡ ψυχὴ ἄνω ὁρῶσα πρὸς τὸν τοῦ παντὸς βασιλέα συντεταμένη καὶ ἀρχομένη ἐκεῖθεν ὅσα οἷόν τε ἀρύεται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τῇ ἐπὶ τῆς γῆς βασιλείᾳ.

Verwirklichung wird Verähnlichung (ὁμοίωσις[17]) und auch Teilnahme (κοινωνία[18]) genannt. Wie im Kosmos die ewige göttliche Harmonie herrscht, so leben die Bürger im Staat in schönster Harmonie und Eintracht miteinander. So wie der λόγος im Weltall herrscht, so setzt die βασιλεία die Normen, nach denen die Bürger sich im Staat richten müssen. Voraussetzung dieser Erkenntnis ist, daß der Mensch von Natur befähigt ist, das Rechte und Nützliche zu erkennen[19].

Anhand des Begriffes σῶμα βασιλείας zeigt sich, daß wir im spätrömischen Staat einen Staatstypus vor uns haben, dessen Zweck nicht nur der Nutzen ist[20], sondern darüber hinaus auch die Ausrichtung auf das höchste Gut, indem seine Autorität auf dem Willen des Volkes beruht[21] und seinem Wohle dient[22]. War der Staat für die Römer ein Wert an sich, dann ergab sich auch das Problem, wie man sich zu einem Recht auf Selbsterhaltung zu stellen habe[23]. Erneut taucht der Gedanke auf, daß die Staatlichkeit eines Staates – seine Existenz überhaupt – darauf beruhe, daß in ihm Gerechtigkeit[24] verwirklicht wird, da die Stabilität und Ordnung im Staate[25] (die Wesenszüge eines Staates) Gerechtigkeit voraussetzen[26]. Im Falle des

[17] Themistios, Or. 1 (13, 11): ... ὁμοιοῦν ἐκείνῳ τῇ γνώμῃ; Or. 2 (43, 6): ... μηδὲν ἄλλο ἐστὶ φιλοσοφία ἢ ὁμοίωσις θεοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ. – Vgl. Synesios, Ep. 31 (46, 3): μίμησις οἰκείωσις ἐστὶ ...

[18] Synesios, Dion 249, 11: ... ὁ δὲ τῷ θεῷ φησι πείθεσθαι. καὶ μὴ ἀπιστῶμεν· ᾠκειοῦτο γὰρ αὐτὸν τῇ κοινωνίᾳ τῷ ἔργῳ.

[19] Anonymus, De scientia 50, 18: ... τὴν μὲν οὖν τοῦ κόσμου ὁμοίωσιν φύσει ἐνεῖναι τῷ ἀνθρώπῳ.

[20] Lydos, De mag. 134, 18: ... ὃς διὰ πάσης ἦλθεν ὁδοῦ τὴν ἔνδειαν τῶν κοινῶν ἀποτίσασθαι ... – Vgl. Themistios, Or. 8, 172, 11: ... ἡ περὶ τὰς εἰσπράξεις φειδὼ κοινὸν ἁπάντων κέρδος.

[21] Lydos, De mag. 9, 21–22: ... βασιλεύς ἐστιν ὁ τῶν ἑαυτοῦ ὑπηκόων πρῶτος ψήφῳ ἐπιλελεγμένος ... Anonymus, De scientia 26, 2–3: ... ἐφ᾽ ὃν ἂν ἔλθοι ὁ κλῆρος, ὅτε δῴη θεός, ἔστω βασιλεύς· οὕτω γὰρ καὶ τοῖς πολίταις μετείη τῶν κοινῶν τε καὶ δικαίων καὶ τῷ θεῷ νέμοιτο τὸ πρόσφορον ...

[22] Lydos, De mag. 142, 21–23: ... τοιούτους γὰρ ἄρχοντας ἐκεῖνος ἔσχεν, οἳ τοῖς τε λόγοις τοῖς τε ἔργοις εἰς τοσαύτην εὔκλειαν τὴν πολιτείαν ἀνέστησαν.

[23] Petros Patr. De leg. gent. 395, 25–30: ... μήτε τὴν πολιτείαν ἀνατρεπομένην περιΐδῃς ... (ed. C. de Boor, Petros Patrikios, Exc. De Leg. Romanorum, in: Constantini Porphyrogeniti Excerpta De Legationibus Romanorum ad Gentes, vol. I pars I. Berlin 1903, 3–4). – Lydos De mag. 143, 28: ... καὶ πάσας τὰς συνήθεις ἐπιδιδόναι τῇ πολιτείᾳ δαπάνας.

[24] Just. Nov. CLXIII (749, 18–20): ... μέγιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὰ δικαιοσύνη τε καὶ φιλανθρωπία; VIII (78,22): ... ἐν ἁπάσῃ δικαιοσύνῃ ... ; LXIX (349, 11).

[25] Anonymus, De scientia 41, 5: ἐφ᾽ ἡμῖν δὲ δικαιοσύνη τε καὶ ἀδικία, εὐνομία τε καὶ δυσνομία ... ταύταις γὰρ εὖ ἴσθι, ὦ βέλτιστε, ὅτι πᾶσα ἀνάγκη συμφέρεσθαι καὶ συνδιατίθεσθαι τὴν πολιτείαν.

[26] Just. Nov. CLIX (743, 17–20): ... καὶ νῦν ἡ πολιτεία τῆς τοῦ κρατίστου βασιλέως περὶ τὸ νόμιμον μέρος ἀκριβείας τε καὶ ὀξύτητος ἀπολαύει.

römischen Staates kann aber seine Existenz auch nicht ohne Rücksicht auf Macht gedacht werden. Wenn der Staat diejenige Instanz der Menschen ist, die als πολιτεία ἔννομος[27] das erforderliche „letzte Wort" zu sprechen und durchzusetzen hat[28], dann muß der Staat auch mächtig genug sein[29], um dieses Wort sprechen und durchsetzen zu können[30]. Der Staat kann seinen Willen nicht mehr durchsetzen, wenn ihm die wahre Gerechtigkeit entzogen ist[31], wenn der Zusammenschluß von Menschen nicht durch die Übereinstimmung im Rechtsempfinden[32] und durch die Gemeinschaft des Nutzens[33] bewirkt wird. Der Staat ist in Mitleidenschaft gezogen, wenn die Gerechtigkeit beeinträchtigt wird, wenn das Wohl der auf allgemeiner Zustimmung begründeten Interessensgemeinschaft in den Hintergrund tritt und dessen Stelle durch die Interessen des Einzelnen eingenommen wird[34]. In diesem Fall muß rechte Herrschaft vor allem bedeuten, die Untertanen zu einer rechten Gesinnung anzuregen, worin das politische Geschehen hauptsächlich besteht[35].

Politik kann ihre Bedeutung sowohl auf das Wirken des Staates im Inneren wie auch auf jenes nach außen erstrecken. Echte Politik bedeutet daher niemals Selbstdurchsetzung um jeden Preis. Ihr geht es vielmehr wesentlich um Gemeinverträglichkeit zwischen Mehrerem und Verschiedenem, gleichgültig ob es sich um Innen- oder Außenpolitik handelt[36], und

27 Anonymus, De scientia 9, 7–10.

28 Anonymus, De scientia 23, 26–28: ... τῶν μὲν λόγῳ καὶ ἀρετῇ συζώντων, τῶν δὲ καὶ δόξῃ ἀγομένων καὶ πρὸς τὰς ἀποβάσεις τὰς κρίσεις φιλαιτίως ποιουμένων.

29 Just. Nov. VIII (74, 5–10): ... μετὰ πάσης εὐγνωμοσύνης τοὺς δημοσίους ἀνελλιπῶς φόρους εἰσάγει, καὶ μηδὲ τῆς παρὰ τῶν ἀρχόντων ἀνάγκης δεῖσθαι, ἀλλ' οὕτως εὐγνωμόνως ἑαυτοὺς παρέχειν.

30 Anonymus, De scientia 7, 1–5: Οὐκοῦν καὶ πολιτείαν εἰ ἔχουσα τύχοι τῆς οἰκείας γενέσεως καὶ εὐεξίας αἰτίαν, ἐφ' ὅσον μὲν αὐτῆς ἀντέχοιτο, εἰκὸς ὡς ἂν καὶ διαμένοι καὶ εὐεκτοῖ ...

31 Anonymus, De scientia 19, 20–23: Τὴν βασιλείαν περὶ μὲν τὰ πολιτικὰ καταγίγνεσθαι πράγματα, σκοπὸν δὲ ἔχειν τὴν κατὰ δικαιοσύνην αὐτῶν εὐεξίαν.

32 Just. Nov. XXI (145, 1–5): Τὴν χώραν τελείως εὐνομεῖσθαι βουλόμενοι ... θεσμούς τε οὐκ ἄλλους παρ' αὐτοῖς ... ; XIII (102, 3–5): καὶ μηδενὶ λόγῳ τολμᾶν ἔξω βασιλικῶν συμβόλων ἐπὶ τὸ φρόντισμα τοῦτο χωρεῖν. – Lydos, De mag. 10, 2: ... καὶ μηδὲν μὲν κατ' αὐθεντίαν ἔξω τῶν νόμων πράττειν ...

33 Just. Nov. CXVI (549, 30): ὥστε τοῖς κοινοῖς αὐτοὺς χρησιμεύειν πράγμασιν.

34 Anonymus, De scientia 25, 1–4: νόμιμον μὲν οἶμαι ... τὸ μηδένα πολιτῶν αὐτονομίᾳ χρώμενον, ἀκόντων τῶν ἄλλων ἢ καὶ ἀγνοούντων, ἢ βίᾳ ἐγχειροῦντα, ἢ ἀπάτῃ μηχανώμενον, ἢ πειθοῖ εὐηνίους ἐπαγόμενον ἢ φόβῳ προαναστέλλοντα οἰκειοῦσθαι τὴν ἀρχήν, ὃς δὴ τυράννου τρόπος καὶ οὐ πολιτικὸς ἂν εἴη νόμος.

35 Anonymus, De scientia 48, 12: ... τὸ δὲ εὐεργετεῖν ἀνθρώπους ἐν τῷ ξυνιστάναι μάλιστα δικαίαν πόλιν καὶ πολιτείαν γνωρίζεται.

36 Lydos, De mag. 141, 7–8: ... ὥστε κοιναῖς δαπάναις ἄμφω τὰ πολιτεύματα φρούριον ἐπὶ τῆς εἰρημένης εἰσόδου κατασκευάσαι.

zwar Gemeinverträglichkeit nicht nur im Sinne des Ausschlusses von Übergriffen, sondern auch im Sinne gegenseitiger Förderung[37]. In diesem Sinne, indem Politik als Einigung zum Staat nur Einigung zur Ordnung in einem geordneten Verfahren sein kann[38], wird das überpersönliche Ideal einer Synthese von Theorie und Praxis, von staatsmännischem Wirken und Teilhabe an den tieferen geistigen Fundamenten der Philosophie in den Schriften dieser Zeit aufgestellt. In ihrem Versuch, den Staat mit theoretischen Mitteln zu stützen, entwarfen die Autoren der spätrömischen Zeit die These[39], daß Philosophie und staatsmännische Praxis nicht einen Gegensatz, sondern eine unauflösliche Einheit darstellen.

Synesios, Themistios, Petros Patrikios, Johannes Lydos und der anonyme Verfasser des Dialogs *De scientia politica* sind Sprecher der Schicht des hochgebildeten Adels, der verschiedene Ämter bekleidet und Einfluß auf die Bildung des kaiserlichen Willens ausübt. Sie vertreten und verbreiten im Volk einerseits die Motivationen bzw. die Ideologie, die zur Bildung des byzantinischen Ordnungssystems führten, und in diesem Zusammenhang wird in der politischen Wirklichkeit der Drang zum Festhalten an den überlieferten Formen spürbar; andererseits versuchen sie, die scharfe Grenzlinie zwischen Ideologie und Realpolitik zu überschreiten, wobei die zur Begründung und Rechtfertigung politischer Aktionen verwendeten Maximen auf jeden Fall eine geschichtlich politische Realität darstellen, die nicht zu verkennen ist.

Man kann sagen, daß in dieser Zeit die Fundamente gelegt werden, die das byzantinische Reich später veranlassen werden, völkerrechtlich zu denken, d.h. andere Staaten als gleichberechtigt anzuerkennen und mit ihnen nicht nur im Frieden zu leben, sondern sie und sich selbst als gemeinsame Glieder eines überwölbenden, auf Gleichberechtigung, das heißt aber auf Völkerrecht beruhenden Staatensystems zu betrachten.

Die Auswahl der erwähnten Autoren wurde also deswegen getroffen, weil diese den staatlichen Werdegang am besten beschreiben. Das aktuelle politische Interesse geht zwar mit dem Verschwinden der πόλις als souveräner politischer Größe unter, aber die Macht des Staates, obwohl er nicht

37 Just. Nov. CLXIII pr. (749, 18–21): ... τὸ ἴσον ἑκάστῳ νέμουσα καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐφιεμένη ... ἀσφαλῶς καὶ τὸ πολίτευμα διασώζειν καὶ τὸν ἀνθρώπινον καλῶς διακυβερνᾶν βίον ... - Anonymus, De scientia 36, 21: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ταῦτα ἄναρχα, οὐδὲ μὴν ἄτακτα.

38 Lydos, De mag. 9,26–10,1: ἴδιον δὲ βασιλέως ἐστὶ τὸ μηδένα καθάπαξ τῶν τοῦ πολιτεύματος νόμων σαλεύειν, ἀλλ' ἐγκρατῶς τὴν ὄψιν τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας βασιλείᾳ διατηρεῖν· καὶ μηδὲν κατ' αὐθεντίαν ἔξω τῶν νόμων πράττειν ...

39 S. Synesios, Ep. 100 (168, 7–11): Σχολὴ δὲ μέγιστον ἀγαθόν, ἣν εἴποι τις ἂν ὥσπερ χώραν πάμφορον ἅπαντα καλὰ φέρειν τῇ τοῦ φιλοσόφου ψυχῇ. καρπώσομαι δὲ σχολήν, ἂν τοῦ συντετάχθαι τῇ πολιτείᾳ Ῥωμαίων ἀπαλλαγῆναί μοι γένηται.

auf Demokratie und Diskussion – die die staatliche Gesinnung begünstigen – begründet ist, beruht nicht nur auf Herrscher, Heer und Beamtentum. Für Menschen mit politischer Verantwortung gab es wirkliche Werte und eine feststehende Moral. Man fühlte sich verpflichtet, sich mit Staatsgeschäften zu befassen. Durch Abwendung vom Staat wurde die Zerstörung der alten Ordnung nicht beantwortet. Für den staatspolitisch verantwortlichen Denker stellte sich das Problem der Stellung des Individuums gegenüber der Wirklichkeit des Weltstaates. Die Aufgabe war hier eine doppelte, die Anerkennung der Eigenständigkeit des Individuums und der Einbau des Individuums in eine weltweite Gemeinschaft.

II.

Zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung muß hervorgehoben werden, daß im Mittelpunkt des römischen Denkens verschiedene Bezeichnungen des Staates, der an sich kein Abstraktum darstellte, standen; mit ihnen versuchten die Römer, den Realitäten des Lebens gerecht zu werden. Πολιτεία, τὰ Ῥωμαίων, τὰ κοινά, οἰκεῖα bezeichnen die Lage, den Gesamtzustand, in dem der Staat sich befindet, fassen dann aber weiter auch alles, was die Römer angeht, in einem einzigen Begriff zusammen.

Σῶμα βασιλείας impliziert in erster Linie, daß der Staat noch nicht etwas von der Gesamtheit der Bürger Verschiedenes ist. Gleichzeitig aber bedeutet βασιλεία die Betätigung im Interesse des Volkes, wobei die Philosophie als Richtmaß und Zielpunkt der kaiserlichen Tätigkeit gilt[40]. Es wird zum Ausdruck gebracht, daß βασιλεία und φιλοσοφία aufeinander angewiesen sind[41], daß die βασιλεία auf gleicher Ebene mit der πολιτικὴ φιλοσοφία[42] steht und daß beide in der μίμησις θεοῦ[43] gründen, was lediglich ausdrückt, daß Macht keineswegs ihrem Wesen nach ein Widersacher des Geistes ist. Die Grundlage des Staates ist also das Ethos, die Moral, und man spürt die Emphase des Ausdruckes und die Kraft der Vorstellung, die hier den Staat (σῶμα βασιλείας) zu einem leibhaften Wesen von Fleisch und Blut erheben. In diesem Sinne erscheint der Staat als Träger persönlichen Lebens.

Gleichzeitig wird aber der Staat als σῶμα βασιλείας für den Einzelnen zur höchsten, zielweisenden Aufgabe, entsprechend dem Bewußtsein, daß vom Staat und seinem Bestand auch das Wohl und Wehe jedes Einzelnen

[40] Themistios, Δημηγορία Κωνσταντίου 125, 1: ... κριτὴς ἁπάντων ἐστὶν ὁ φιλόσοφος ... κανὼν ἐστιν ἁπάσης πολιτείας ἐξητασμένος καὶ ἀκριβής ...

[41] Themistios, Or. 6, 106, 17: ... εὔνοια καὶ συγγένεια βασιλείᾳ πρὸς φιλοσοφίᾳ ἐστί.

[42] Themistios, Or. 17, 306, 19–20: ... ὅταν τῇ τοῦ λέγειν ἀρετῇ ἡ τοῦ πράττειν ἐξουσία συνδράμῃ καὶ εἰς ταὐτὸν ἔλθωσιν ἄμφω, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία ...

[43] Anonymus, De scientia 18, 9–11.

abhängt. Da sich der Kaiser als leuchtendes Beispiel politischen Bewußtseins präsentiert[44], treten die Menschen, veranlaßt und überzeugt von seinem guten Willen und seiner Gesinnung[45], in ein persönliches, inneres Verhältnis zum Staat. Dieses Verhalten drückt eine beiderseitige Verpflichtung zwischen Staat und Bürger aus, was das politische Bewußtsein, die politische Gesinnung des Bürgers hebt[46]. Wie der Staat dem Bürger, so soll der Bürger dem Staat Existenz und Wohlbefinden gewährleisten[47]. Das geschieht durch sein politisches Bewußtsein: Einerseits besteht die Befehlsgewalt des Staates dem Bürger gegenüber, andererseits verkörpern die Bürger selbst den Staat, das σῶμα βασιλείας. Zwar ist der Kaiser das Haupt des Staates und bemüht sich einerseits, den Staat nach außen zu verteidigen, indem er erfolgreiche Kriege führt und Friedenspakte zugunsten des Staates schließt[48], andererseits im Innern seine Gesetzgebung der Erreichung der gesteckten Ziele dienstbar zu machen[49] und sich als höchste Aufgabe die Wiederherstellung oder Erneuerung des Reiches[50], die Wieder-

[44] Anonymus, De scientia 50, 2–4: ... ὁποῖός τε ἂν εἴη βασιλεὺς ἀγαθὸς θεοῦ εἰκόνα ἐν αὑτῷ φέρων καί πως ἂν τῇ μιμήσει τάττοι τὴν πολιτείαν; 13, 2–4: τὴν πολιτικὴν δικαιοσύνην ἐνδείξασθαι περὶ τὴν τῶν φυλάκων καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν τε καὶ ὑπηκόων τῆς συμπολιτεύσεως ἁρμονίαν; 48, 12: τὸ δὲ εὐεργετεῖν ἀνθρώπους ἐν τῷ ξυνιστάναι μάλιστα δικαίαν πόλιν καὶ πολιτείαν γνωρίζεται.

[45] Dion, Or. 1 (7, 13–17): ἐγὼ μὲν ἐπεθύμουν διελθεῖν περὶ τοῦ μεγίστου καὶ πρώτου βασιλέως καὶ ἄρχοντος, ὃν χρὴ μιμουμένους ἀεὶ τοὺς θνητοὺς καὶ τὰ τῶν θνητῶν διέποντας ἐπιμελεῖσθαι, πρὸς ἐκεῖνον ὡς δυνατόν ἐστιν εὐθύνοντας καὶ ἀφομοιοῦντας τὸν αὑτῶν τρόπον. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ Ὅμηρος διατροφέας εἶναί φησι τοὺς ἀληθῶς βασιλέας ... (ed. J. de Arnim, Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum, quae extant omnia I–III. Berlin 1962). – Vgl. Synesios, Aeg. 89, 16–18: ... τῶν παίδων πρὸς ἕνα βλεπόντων τὸν ἡγεμόνα, καὶ δρώντων τε ἓν ὅτι ὁρῷεν, καὶ λεγόντων ἓν ὅτι ἀκούοιεν.

[46] Anonymus, De scientia 31, 15: ... ἰδιοπραγεῖν ἑκάστοις ἐν οἷς ἂν τύχοιεν τεταγμένοι ζῆν τε σωφρόνως παρασκευάζειν προεστηκότας τε αὐτῶν καὶ ἐπὶ τοῖς δικαίοις καὶ νομίμοις οὐκ ἐῶντας ...

[47] Anonymus, De scientia 39, 19–22: ... καὶ τῶν πολιτῶν ἕκαστος ἐναρμονίως, λύρας τύπῳ, τὰ ἴδια πράττων ἥ τε πολιτεία ταῖς ὅλαις τῆς παναρμονίου συμφωνίας κινουμένη χορδαῖς δικαιοτέρα τε καὶ εὐσταθεστέρα γένοιτο.

[48] Johannes Lydos berichtet über die Politik der Aufteilung des Königreichs Armenien zwischen dem politischen Einflußbereich der Römer und dem der Perser (De mag. 141). Er schildert die Geschichte von der Zeit des Vertagsabschlusses (363) bis zu der Zeit der endgültigen Aufteilung Armeniens (378). Der Vertrag legte fest, daß Armenien, das dadurch staatsrechtlich eine besondere Stellung erhielt, weder dem römischen noch dem persischen Herrschaftsbereich eingegliedert werde (so E. Chrysos, Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations. *Kleronomia* 8 [1976] 1–53, dort S. 43).

[49] Just. Nov. LXIV (338, 23): ... καὶ οὐδὲν ἀκόσμητον οὐδὲ ἄτακτον οὐδὲ ἀμφισβητούμενον διαμένειν βουλομένοις.

[50] Just. Nov. I (1, 6–12): Ἐνησχολημένοις ἡμῖν ... ὅπως ἂν Πέρσαι μὲν ἠρεμοῖεν, Βανδίλοι δὲ σὺν Μαυρουσίοις ὑπακούοιεν, Καρχηδόνιοι δὲ τὴν παλαιὰν ἀπολαβόντες ἔχοιεν ἐλευθερίαν, Τζάνοι τε νῦν ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων γενόμενοι πολιτείαν ἐν ὑπηκόοις τελοῖεν.

herstellung der Glaubenseinheit im Sinne der Orthodoxie[51] und die Erreichung der Rechtseinheit zu stellen[52]; doch wird der politische Wohlstand, der sich auf das Wohlbefinden der Menschen gründet, zu jenem Zeitpunkt erreicht, *zu welchem die Tüchtigen und Edelmütigen im Staate geehrt und die Schlechten mit Schimpf und Schande davongejagt werden*[53], *was das Kennzeichen eines gerechten Staates ist*[54]. Dabei ist wichtig, daß der Körper (σῶμα) als wichtigste Aufgabe jedes einzelnen Bürgers, aber auch des Kaisers selbst gedacht wird[55], und in diesem Sinn kann der Ausdruck formelhaft werden, da er für die wichtigste Angelegenheit des Volkes gebraucht wird, und er gewinnt staatsrechtliche Bedeutung. Zwar wird die Sache des Volkes (der Gemeinschaft) als Einheit gegenüber der Lebenssphäre des Einzelnen empfunden und verdient dieser gegenüber den Vorzug, aber der Staat, das Gefüge des Gemeinwesens erhält seine Stabilität, solange jeder einzelne Bürger das Recht hat und ihm die Fähigkeit zugesprochen wird, ungehindert zu ἰδιοπραγεῖν[56], also die ihm zugewiesene Stellung in der politischen Gemeinschaft der Menschen, geschützt durch eine verbindliche Ordnung vor der Willkür des Mächtigen bzw. des Staates[57], für sich zu bewahren, was den Bestand des Staates verbürgt. In diesem Fall wird der Staat (σῶμα βασιλείας) sogar als handelnde Person empfunden[58]. Was aber in diesem Fall nicht zu verleugnen ist und als verbindendes und konstitutives Element der staatlichen Gemeinschaft angesehen wird, ist, daß die Hervorhebung der Rolle des Kaisers und der Gebrauch des Wortes βουλή[59] auf die

[51] Just. Nov. XLV 1 (279, 20): ... τὸ γὰρ πολίτευμα τὸ ἡμέτερον ὀρθόν τέ ἐστι καὶ ἤδη μεστὸν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως; XLII (268, 25): ... ταῦτα ἐψηφισάμεθα τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων κατακολουθοῦντες δόγμασιν.

[52] Just. Nov. I (8, 36–42): ... γενήσεται μὲν παρὰ τῆς σῆς ὑπεροχῆς κηρύγματα πᾶσι περιαγγέλλοντα τὴν τοῦ νόμου δύναμιν, σταλήσεται δὲ κατὰ χώραν ἐν ἅπασιν ἤδη τοῖς ἔθνεσι ... ; VII (48, 18–19): Ἕνα σκοπὸν ἀεὶ τοῦτον ἐθέμεθα τὸ πᾶν εἴ τι πρότερον ἀτελὲς ἢ συγκεχυμένον ἐδόκει, τοῦτο καὶ ἀνακαθᾶραι καὶ τέλειον ἐξ ἀτελοῦς ἀποφῆναι.

[53] Anonymus, De scientia 5, 12–14: μία καὶ μόνη αἰτία τῆς τε πολεμικῆς τῆς τε ὅλης πολιτικῆς εὐεξίας ἡ τῶν ἀγαθῶν τιμὴ καὶ τῶν κακῶν ἀτιμία, ὥσπερ καχεξίας τὸ ἀνάπαλιν γιγνόμενον.

[54] Anonymus, De scientia 14, 2–5: οὐ γὰρ μόνον φύσει ἄδικον, ἀλλ' ἤδη καὶ αὐτῇ γε τῇ πολιτείᾳ ἀπρεπὲς εἰ τοὺς ἐν τοῖς ὑπὲρ αὐτῆς ἱδρῶσι κεκμηκότας ἐνδεομένους καὶ τοὺς ἄλλους ἀπροθύμους καθίστησιν.

[55] S. A. 47 (Anonymus, De scientia 39, 19–22).

[56] S. A. 46 (Anonymus, De scientia 31, 15).

[57] Anonymus, De scientia 31, 17–18: ... καὶ ἐπὶ τοῖς δικαίοις καὶ νομίμοις οὐκ ἐῶντας πρὸς τῶν ἰσχυροτέρων ἀδικεῖσθαι ...

[58] Lydos, De mag. 141, 7–10: ... ὥστε κοιναῖς δαπάναις ἄμφω τὰ πολιτεύματα φρούριον ἐπὶ τῆς εἰρημένης εἰσόδου κατασκευάσαι ...; 119, 24: ἐζημίωσε τὴν Ῥωμαϊκὴν πολιτείαν; 65, 8: ... ἐζημιώθη τὸ δημόσιον ...

[59] Anonymus, De scientia 25, 14–15: ... δίκαιον δὲ τῇ μὲν γνώμῃ τῶν βασιλευομένων, τῶν δὲ ἀρίστων γίγνεσθαι βουλῇ.

Einheitlichkeit des staatlichen Willens zielen und den Gesichtspunkt der Einheitlichkeit und Gemeinsamkeit im Staat in den Vordergrund stellen.

Ein Staatswesen als σῶμα βασιλείας, das seiner Idee nach die Absolutheit der Monarchie zum Maßstab allen politischen Handelns setzt, gestattet es, ein Ideengebäude zu errichten, das sich mit dem Absolutheitsanspruch des Kaisers verträgt; es gibt eine Verbindungslinie zwischen Kaiseridee und Verfassungsgeschichte[60]. Zwar war für einen Staat wie den römischen, einen Einheitsstaat, der durch Organe über die umfangreichen Bereiche der Gesetzgebung, Rechtssprechung und Verwaltung verfügte, die Existenz und die Bewahrung seiner einheitlichen inneren Ordnung, die in der Person des Kaisers reflektiert wurde[61], von grundsätzlicher Bedeutung für sein Weiterbestehen, aber es konnte ihm eine autarke Bedeutung zukommen, die nicht mit βασιλεία zu identifizieren ist[62]; er ist damit fähig, ein Staatsbewußtsein zum Ausdruck zu bringen, das wenn nicht von der Regierungsform, so doch vom Regenten Distanz gewinnt: *Wenn also etwa einer der bürgerlichen Stände in Gefahr gerät, gehen auch alle anderen mit ihm zugrunde*[63].

Es zeigt sich, daß das Kaisertum so lange legitim ist, solange es auf der Zustimmung und der Akzeptanz des Volkes beruht[64]. In diesem Sinne erweist sich das Volk als diejenige Kraft, die die Entwicklung der Gesetzgebung im Verborgenen einleitet und in die Tat umsetzt, sofern die Normen den im Staatsvolk begründeten Vorstellungen entsprechen. Nicht die Macht des Gewalthabers, sondern der aufrichtige Einsatz aller Untertanen, das Pflichtgefühl und die gegenseitige Verantwortung für das Bestehen des Staates, sind die Wesensmerkmale, die den Staat als Ausdruck des allgemeinen Willens kennzeichnen. Der Gedanke des Dienstes und der Pflicht gegenüber der Allgemeinheit bzw. das Vorhandensein einer politischen Gesinnung und Moral nicht nur derjenigen, die ein öffentliches Amt bekleiden, sondern aller, die den Staat bilden, gewährleisten das Bestehen des römischen Staates und konstituieren in diesem Sinne den Staat als Summe seiner Bürger.

[60] Vgl. BECK, Res Publica 7–41.

[61] Anonymus, De scientia 15, 12–15: ... ὅτι δεῖ τὸν ὄντως βασιλέα πρὸς μίμησιν θεοῦ καὶ τῶν θείων κυβερνᾶν τὰ ἀνθρώπινα ... πῶς ἂν γινώσκοι ἑαυτὸν καὶ θεὸν καὶ τὰ θεῖα, καὶ γινώσκων πρὸς τὸ παράδειγμα κυβερνῴη τὴν πολιτείαν.

[62] S. A. 23 (Petros Patr. De leg. gent. 395, 25–30)

[63] Anonymus, De scientia 41, 19–21: ... καὶ ἑνός, εἰκός, τουτωνὶ τῶν ταγμάτων παρακινουμένου κινδυνεύσει καὶ τὰ ἄλλα αὐτῷ συγκαταλυθῆναι ...

[64] Lydos, De mag. 9, 22.

[65] Man würde wohl nicht fehlgehen, wenn man das dem Reich unterworfene Gebiet als Körper bezeichnete (Themistios, Or. 8, 176, 9–14).

III.

In diesem Sinne ist zu vergleichen Ἐπὶ τῆς βασιλείας ὅλης ... σῶμα δὲ τῆς βασιλείας τὴν ὑπήκοον γῆν εἰπών τις οὐκ ἂν ἁμάρτοι[65] mit τὸ ὑπήκοον τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς[66]. Ἀρχή ist auf die Machtstellung des römischen Volkes zu beziehen, während in βασιλεία die Verwirklichung der königlichen Macht zu erkennen ist bzw. die βασιλεία derjenige Staat ist, in welchem das Königtum als Institution seine Herrschaftsmöglichkeiten verwirklicht[67]. Die Tatsache, daß es gewisse Grenzen der römischen Macht gibt[68], verstößt nicht gegen die Idee der Weltherrschaft der Römer. Ἀρχή wird eher dann verwendet, wenn die Bedeutung der Aufnahme der verschiedenen Völker in die römische Ordnung hervorgehoben und die Übernationalität des römischen Staates zum Ausdruck gebracht werden soll. Dieser Begriff wird nämlich vor allem dann angewendet, wenn an die verschiedenen Völker gedacht wird, τὰ ὑπήκοα ἔθνη τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας[69], die den Körper (σῶμα) des Reiches bilden, τὸ ὑπήκοον τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς, und in diesem Sinne kommt zwar der territoriale Charakter des Begriffes ἀρχή zum Ausdruck, da ἀρχή in Verbindung mit ὅρια[70] zu finden ist und hinter Wendungen, die die Weite oder die räumliche Expansion implizieren, steht, aber das wesentliche Merkmal des Staates, der Staat selbst (σῶμα) ist die politische Gemeinschaft der Untertanen, die Steuerpflichtigen. Ein Beispiel: Den Kaisern Leon[71] und Zenon[72] wurde vorgeworfen, daß sie durch ihre unvernünftige Kriegspolitik den Staatsschatz erschöpft hätten[73], was zur Folge habe, daß der Staat (die ὑποτελεῖς[74]) dem Untergang entgegengehe. *Es sei ein Glück*, meint Lydos, *daß sich der Staat (die ὑπήκοοι) mit der Hilfe Gottes des Kaisers*[75] *entledigen und an seine Stelle einen anderen setzen könne,*

[66] Themistios, Or. 6, 112, 14.

[67] Themistios, Or. 8, 177, 19–21: Πολλὰ οὖν ἀγάμενος τῆς βασιλείας τουτὶ μάλιστα ἄγαμαι τῶν λοιπῶν, ὅτι τὸν θεσμὸν τοῦτον ἐν χρόνῳ περιοφθέντα εἰς τάξιν καθίστης.

[68] Themistios, Or. 5, 96, 11: ἐν ἐκκλησίᾳ ὑπερορίῳ, ἔξω τῆς Ῥωμαίων γῆς.

[69] Themistios, Δημηγορία Κωνσταντίου 122, 6.

[70] Das Reich ist in Verwaltungseinheiten gegliedert (Lydos, De mag. 141, 17; 132, 16; 121, 13–20) und verfügt über Grenzen, die teilweise mit den Grenzen, die sich durch die geographische Gliederung ergeben, übereinstimmen (Lydos, De mag. 119, 25. – S. KODER, Lebensraum 76–83).

[71] Lydos, De mag. 133, 19: ἐπιλείποι δὲ ἂν ἡμᾶς ὁ χρόνος, εἰ τὰς ὑπὸ Λέοντι πεσούσας τῆς πολιτείας ἀπαριθμησώμεθα συμφοράς ...

[72] Lydos, De mag. 134, 9: ... δειλὸς δὲ ἦν, μᾶλλον δὲ δείλαιος, καὶ τοὺς πολέμους ἀπηργυρίζετο.

[73] Lydos, De mag. 133, 18: ... ἀπορία δημοσίου ...

[74] Lydos, De mag. 133, 17: ἀλλὰ προσδαπανᾷ τοῖς πράγμασι πρὸ καιροῦ τὰ μήπω ἐν ἐλπίδι, ἤγουν τοῖς ὑποτελέσιν ὄντα, ὡς ἀπέραντον εἶναι τὴν ἀπορίαν τοῦ δημοσίου.

[75] Lydos, De mag. 134, 4: εἰ μὴ θεὸς τοῦθ' ὃ δέδωκε τῇ πόλει διεσώσατο κράτος.

der für die Wiederherstellung der Ordnung sorgen werde[76]. Man kann daraus folgern, daß sich der Staat (das σῶμα βασιλείας, die ὑπήκοοι) in einem festen, gesicherten und unerschütterlichen Zustand befand, bis die Ausgaben der Kaiser die Steuerleistung der Bevölkerung überstiegen.

Ein weiteres Beispiel für die Betrachtung der politischen Gemeinschaft der Steuerpflichtigen als Staat (σῶμα βασιλείας) findet sich im Bericht des Johannes Lydos über die Art und Weise, wie Kaiserin Theodora von Nutzen für die Sache des Gemeinwesens war: Johannes von Kappadokien war als *praefectus praetorio* mit der Verwaltung der Grundsteuer (*annona*) betraut. Um dem Kaiser das Geld für seine Kriege, Bauten und seine Hofhaltung zu verschaffen, ersann er nicht nur neue und drückende Steuern[77], sondern trieb auch die Grundsteuer besonders brutal ein[78]. Auch schaffte er ohne kaiserlichen Auftrag die Post in Asia ab[79]. Die Folge seiner Wirtschaftspolitik war, daß die landwirtschaftlichen Produkte auf den Äckern verfaulten, da es unmöglich war, sie zu verkaufen[80]. Die Politik des Kappadokiers verursachte also die Vernichtung eines Potentials an Steuerzahlern[81], die, um die neuauferlegten Steuern zu entrichten, ihre Güter verlassen mußten[82], als von ihnen Geld an Stelle von Naturalabgaben verlangt wurde[83]. Theodora, der der elende Zustand der Bauern bekannt wurde, warnte den Kaiser, *da sie es nicht mehr ertragen konnte, den Staat dahinsinken zu sehen*[84], vor seinem Minister: Nicht nur werde das Gemeinwesen (ὑπήκοον) bald zugrunde gehen, sondern auch die Institution der βασιλεία werde bald Erschütterungen erleiden.

Bei der Gegenüberstellung der Termini ὑποτελεῖς (Steuerzahler)[85] und συντελεστὴς ἀπώλετο (Vernichtung eines Potentials an Steuerzahlern)[86] einerseits und πολιτεία βυθιζομένη (Sinken des Staates)[87] und καταστροφεὺς τοῦ πολιτεύματος (Zerstörer des Staates)[88] andererseits ergibt sich die be-

[76] Lydos, De mag. 134, 18: ὃς διὰ πάσης ἦλθεν ὁδοῦ τὴν ἔνδειαν τῶν κοινῶν ἀποτίσασθαι ...

[77] Lydos, De mag. 161, 14–23.

[78] Lydos, De mag. 150, 16; 149, 14; 148, 20–25.

[79] Lydos, De mag. 151, 25: ... περιττὴν εἶναι διαγνοὺς τὴν τῶν δημοσίων ἵππων ὑπηρεσίαν.

[80] Lydos, De mag. 152, 5: ... ἔνθεν τῶν εἰδῶν ἀπράτων ἐνσηπομένων ταῖς κτήσεσιν ...

[81] Lydos, De mag. 152, 7: ... συντελεστὴς ἀπώλετο ...

[82] Lydos, De mag. 161, 8: οἱ δὲ ὑποτελεῖς τὸ λοιπὸν οὐκ οὔσης αὐτοῖς οὐδὲ ἀφεθείσης περιουσίας διὰ τὰς συνωνὰς καὶ τὰς ἀγγαρείας ...

[83] Lydos, De mag. 152, 15: τοὺς μὲν φόρους εἰς χρυσίον μεταβληθῆναι.

[84] Lydos, De mag. 160, 20: ... μὴ φέρουσα τὸ λοιπὸν περιορᾶν τὴν πολιτείαν βυθιζομένην ...

[85] Lydos, De mag. 161, 8.

[86] Lydos, De mag. 152, 7; 160, 22.

[87] Lydos, De mag. 160, 20.

[88] Lydos, De mag. 160, 27. Johannes von Kappadokien wird als Zerstörer des Staates bezeichnet, da er den Stand der Bauern zugrunde richtete.

griffliche Gleichheit der Wörter. Sowohl πολιτεία als auch πολίτευμα drükken das persönliche Element des Staates aus, den Steuerzahler (ὑποτελής, συντελεστής), und werden zur Benennung des byzantinischen Gemeinwesens verwendet (σῶμα), welches als – herrschaftsformneutraler[89] – Staat qualifiziert erscheint, da der Staat in diesem Fall Abstand von der Institution der βασιλεία nimmt.

Es zeigt sich, daß der Staat (σῶμα βασιλείας), wenn man einen Schritt weiter geht, als Summe von Verwaltungseinheiten verstanden wird, die einer dauernden, in verschiedener Weise regulierten Besteuerung unterliegen. In diesem Sinne wird die Vergrößerung und der sich daraus ergebende Wohlstand des Reiches aufgefaßt, die Eingliederung von Gebieten in das Provinzialsystem also, die neue Verwaltungsbezirke (Steuereinheiten) für die Erhebung von Steuern ergeben werden.

Libyen wird zu jenem Zeitpunkt, da die Provinzialordnung eingeführt wird, als ἀγαθὸν κτῆμα[90] bzw. Steuereinheit bezeichnet. Daß es um die Diözese Afrika und nicht um das Land Libyen geht, ergibt sich daraus, daß die Eroberungen und Verluste von Gebieten immer auf der Basis der Provinzialordnung betrachtet werden[91].

Man darf nicht verkennen, daß die Prätorianerpräfektur mit der Einführung der Grundsteuer als regelmäßiger, den wichtigen Staatsbedürfnissen dienender Hauptsteuer zur wichtigsten Stelle der ganzen Steuerverwaltung wurde. Die Untertanen werden als συντελεῖς, ὑποτελεῖς, als der Steuerpflicht unterliegende Subjekte aufgefaßt, die für die Deckung der Staatsaufgaben und die Befriedigung der Staatsbedürfnisse verantwortlich sind. Die persische Eroberung Syriens (Provinz, Steuereinheit) wird nicht nur als territorialer Verlust betrachtet, sondern auch als Entzug einer der wichtigsten Steuerquellen des römischen Staates, als ein schwerer Schlag

[89] S. PIELER, Verfassung 215.

[90] Synesios, Katast. II (286, 3–6).

[91] Lydos, De mag. 119, 22–25; 121, 17–18. In diesem Sinne deutet Themistios das Walten einer einheitlichen Gerichtsgewalt über einen räumlich bestimmten Sprengel an. Der Begriff *ἡ ὑπήκοος* (Or. 6. 122, 17), bezeichnet also den Provinzialstaat. *Νόμος εἴσω τὴν δύναμιν ἔχει πρὸς τοὺς ὑπηκόους καὶ ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς ἀρχῆς* „Das Gesetz gilt im Reichsgebiet" (Or. 15. 271, 22–24) ist mit *δικάζειν ἐν ταυτῷ Σύροις καὶ Βρεττανοῖς* „Die Gerichtsbarkeit muß für die Syrer genauso wie für die Briten ausgeübt werden" (Or. 6. 112, 7) zu vergleichen: Das entscheidende Moment, einen Untertan *Ῥωμαῖος* zu nennen, ist die Ausübung von Amtsgewalt in bezug auf ihn bzw. die Eingliederung seines Gebietes in das Provinzialsystem (Or. 10 [208, 1]: *τῆς Σκυθικῆς τῆς ὑπηκόου*. Skythia ist als Provinz belegt in dem von Hierokles um 527/28 verfaßten Synekdemos. Unter Diokletian wurde sie in das Provinzialsystem eingegliedert [*RE* s.v. Skythia]).

für das Finanzwesen[92]. Daß die Perser dem Staat die Ackerbauern entzogen, die für die Entrichtung der Steuern verantwortlich waren, wird als das größte Übel empfunden. Der Staat war in Mitleidenschaft gezogen[93], da ihm kein einziger Ackerbauer bzw. ὑποτελής für die Zahlung der Steuern[94] übriggeblieben war. In diesem Sinne wird die Expansion des römischen Staates als die Schaffung von Provinzen bzw. Steuereinheiten aufgefaßt, die den Staat mit den notwendigen Steuerzahlern versorgen werden.

Die Interessen des Staates (σῶμα βασιλείας) bestehen in der Einheit und Geschlossenheit des Reiches, die durch die Fähigkeit des Staates, zu befehlen und seine Befehle durchzusetzen, erreicht wird[95]. Die Herstellung des Rechtsstaates[96], die Herstellung der durch Recht und Gesetz gefestigten Ordnung[97] ist mit der Bewahrung der Freiheit[98] des Staates bzw. der Untertanen, das heißt mit der Sorge für das Wohlbefinden der im ganzen Reich in die *civitas Romana* aufgenommenen Bürger, gleichzusetzen[99]; dies umsomehr, als die Staatlichkeit die menschliche Existenz nicht etwa ihrer Freiheit beraubt, sondern diese Freiheit überhaupt erst begründet[100].

[92] Es zeigt sich, daß die Vermögensverwaltung (Lydos, De mag. 94, 20–21) alle anderen Zweige der städtischen Verwaltung dermaßen überragte, daß man, was man speziell und konkret als Kasse und städtisches Vermögen zu bezeichnen pflegte, allmählich dem Begriff des Staatswesens annäherte (Just. Nov. VIII 65, 19–20: ... τό τε δημόσιον εὐθηνήσει ... ὑπηκόοις εὐπόροις; XVII 122, 22–25: ... ἀλλὰ μηδὲν ἐντεῦθεν βλαπτέσθω μήτε τὸ δημόσιον μήτε οἱ συντελεῖς. τὸ μὲν γὰρ δημόσιον ἀπροκρίτως ἅπαντα τὰ οἰκεῖα λαβέτω ...).

[93] Lydos, De mag. 144, 8: τοιούτοις κλύδωσι τοῦ πολιτεύματος καὶ θυέλλαις κακῶν ῥιπταζομένου ...

[94] Lydos, De mag. 143, 25: γεωργὸς δὲ οὐκ ἦν, οὐχ ὑποτελὴς τῷ δημοσίῳ λοιπόν, καὶ δασμὸς μὲν οὐκ εἰσεφέρετο τῇ βασιλείᾳ ...

[95] Just. Nov. XIV (108, 35–39): ἡ τοίνυν σὴ ὑπεροχὴ τόνδε ἡμῶν δεξαμένη τὸν νόμον ἐν ἁπάσῃ τῇ ὑπηκόῳ διὰ προσταγμάτων οἰκείων τοῦτον ἅπασι φανερὸν καταστησάτω; LXXIV (377, 29–32): δι' ὧν ἅπασιν ὁ νόμος ἔσται σαφής, γινώσκουσι καθ' ὃν περὶ τῶν τοιούτων πολιτεύσονται τρόπον, καὶ τὴν ἡμετέραν ἐννοοῦσι πρόνοιαν; VIII (78, 23–25): ... νόμον ... ὃν δὴ τῇ σῇ ὁσιότητι, καὶ δι' αὐτῆς ἅπασι τοῖς τῆς ἐπαρχίας τῆς σῆς ποιῆσαι φανερὸν ...

[96] Just. Nov. LXXII (358, 32–34): πάντα μὲν τῷ νομοθέτῃ τὰ τῆς πολιτείας ἐν μεγάλῃ φροντίδι καθέστηκεν, ὅπως ἂν ἄριστα ἔχοι καὶ ἁμαρτάνοιτο μηδὲν ...

[97] Just. Nov. XXXIX (255, 13): καὶ ἄμεινον ᾠήθημεν τὸν ἡμέτερον ἐπανορθῶσαι νόμον ἢ τοὺς ὑπηκόους περιορᾶν κινδυνεύοντας.

[98] Just. Nov. CXVI (549, 22): ... ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας τῆς πολιτείας κατὰ τῶν ἐχθρῶν ἀγωνίζεσθαι; LXXVIII (384, 1): ... καὶ μόνην κρατεῖν τὴν ῥωμαϊκὴν πολιτείαν ἐπὶ τῶν ἐλευθεριῶν ἠβουλήθημεν, οὐ τόποις οὐχ ἡλικίαις οὐχ ἑτέρῳ τινὶ τὸ πρᾶγμα διακρίνοντες.

[99] Just. Nov. XXVIII (216, 4): ... μὴ μόνον Ἄφροις μηδὲ τοῖς ἔθνεσι τοῖς ἐκεῖσε χαρίσασθαι τὴν ἐλευθερίαν, ...

[100] Just. Nov. LXXVIII (387, 1–3): ... ἡμῖν δὲ πᾶσα καθέστηκε σπουδὴ τὰς ἐλευθερίας κρατεῖν τε καὶ ἰσχύειν καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἀνθεῖν τε καὶ αὐξάνεσθαι πολιτείᾳ.

Es gibt keine Freiheit und Sicherheit bzw. kein Vorhandensein einer Rechtsordnung ohne den Schutz durch Waffen[101], keinen militärischen Schutz ohne besoldeten Dienst, keinen Sold ohne Steuern und Tribut[102]. Die Tribute sind der freiwillige Beitrag zur gemeinsamen Sicherung der Freiheit der Untertanen, die die im Reich begründete Rechtsordnung mit Hilfe der Waffen gewährleistet[103]. In diesem Sinne erweist sich der Staat in der Tat als die zwangsweise Gewährleistung der Gegenseitigkeit unter den Mitbürgern, wobei die Entrichtung der Steuern bereitwillig (εὐγνωμόνως, nach bestem Willen)[104] erfolgen soll. Ist überhaupt keine Bereitschaft vorhanden, die notwendigen finanziellen Opfer zu bringen, dann vermag die Staatlichkeit diesen Mangel nicht mehr zu kompensieren. Die Folge ist, daß der Staat auf dem guten Willen einer Mindestzahl von Bürgern beruht[105], da die Besteuerung der Bürger ihrem eigenen Wohl dient[106]; in diesem Sinne erweist sich der Staat als der Ausdruck des allgemeinen Willens.

IV.

Durch die Vereinheitlichung und die äußere Stabilisierung des geltenden Rechts in der Kodifikation erstrebt der Kaiser die Wiederherstellung der inneren Stabilität der Rechtsordnung[107], welche die Rechtssicherheit

[101] Just. Nov. CXVI (549, 16): ... ἀσφάλεια τῶν ἡμετέρων ὑπηκόων ἡ τῶν στρατιωτικῶν πραγμάτων ἀρχὴ καὶ κατάστασις ...; CLXI (746, 14): ... τὸ μὲν στρατιωτικὸν ... φρουρεῖ ἀγροὺς καὶ πόλεις.

[102] Just. Nov. VIII (74, 23–26): ... εἰδότων ὑμῶν τῶν ἡμετέρων ὑπηκόων, ὡς αἱ στρατιωτικαὶ δαπάναι καὶ ἡ τῶν πολεμίων δίωξις πολλῆς δεῖται τῆς ἐπιμελείας, καὶ οὐκ ἔστι χρημάτων χωρὶς ταῦτα πραχθῆναι, ...

[103] Unversehens begegnet hier der Topos *arma et leges* (s. R. DANNENBRING, Arma et Leges 113 ff.), der den Zeitgenossen Justinians Mittel und Ziel der Wiederherstellung des alten Imperiums vor Augen halten sollte. Wie die Waffen der Armee den Westen wiedererobern und die Sicherheit des Römerreichs nach außen garantieren, so würden die Gesetze als geistiges Werkzeug die Sicherheit nach innen erhalten (so PIELER, Ἀνακάθαρσις 75).

[104] Just. Nov. VIII (74, 32–33): ... εἰς ἃ προσῆκόν ἐστι τοὺς δημοσίους φόρους ἀνελλιπῶς καὶ εὐγνωμόνως καὶ κατὰ τὰς ὡρισμένας εἰσπράττεσθαι προθεσμίας· ὥστε εἴπερ ὑμεῖς μὲν εὐγνωμόνως ἀπαντήσοιτε τοῖς ἄρχουσιν ...

[105] Just. Nov. CLXI (746, 13): οὐ γὰρ ἄλλως ἔνεστι τὸ πολίτευμα διασώζεσθαι, μὴ τῶν εὐσεβῶν εἰσαγομένων τελεσμάτων, ...

[106] Just. Nov. CXLIX (724, 29): ... τὰ παρ' αὐτῶν συντελούμενα τὰ μὲν εἰς αὐτοὺς τὰ δὲ καὶ δι' αὐτοὺς δαπανᾶσθαί τε καὶ ἐπιδίδοσθαι ...

[107] Just. Nov. V (28, 4): ... καὶ πανταχόσε τῆς ὑπηκόου φανερὰ γενέσθαι ... παρασκευασάτω ... ; III (18, 1–3): ... ὥστε ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν, ὅσας ὁ ἡμέτερος κατέχει θεσμός, ταῦτα κρατεῖν καὶ δῆλα πᾶσι γενέσθαι.

gewährleistet[108]. Das Streben nach Sicherung der Einheit des anzuwendenden Rechts geht aus zwölf Novellen Justinians hervor, die in den Jahren 535–537, d.h. unmittelbar nach der Kodifikation erlassen wurden und im wesentlichen die Prinzipien der Provinzialverwaltung und in diesem Rahmen auch die Regeln der Rechtssprechung und des richterlichen Verfahrens enthalten[109]. Es zeigt sich, daß die Bevölkerung der römischen Provinzen ihr eigenes Recht beibehalten und ihr alltägliches Leben nach den gewohnten Normen weiterführen konnte, was keinesfalls die Anwendung des justinianischen Rechts ausschloß[110]. Da es aber wesentlich für die Wiederherstellung der Rechtsordnung ist, daß das im Gesetz verankerte Recht nicht nur von den Behörden, sondern auch von der Bevölkerung des Landes als verbindlich anerkannt und zur Geltung gebracht wird[111] – *denn die Macht findet ihren Ausdruck nicht in der großen Anzahl von Namen, sondern in wirklichen Ergebnissen, die sich aus der Tatsache ergeben*[112] –, bemühe sich Justinian, die Durchsetzung seiner Gesetze in der Praxis zu sichern[113].

Während früher für den Einzelnen die Stadt das „staatliche" Ordnungsgefüge war, das ihn in erster Linie betraf, beschränken sich die Interessen der Bürger nun nicht mehr auf die Angelegenheiten der eigenen Städte, sondern die Bürger fungieren als Teilhaber der öffentlichen Sache[114], des Gemeinvermögens (δημόσια)[115], und schaffen die erwünschte

[108] Just. Nov. XXI (145, 29–34): Εἰ γὰρ τῆς ἡμετέρας πολιτείας εἰσὶ δουλεύουσί τε ἡμῖν μετὰ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ πάντων ἀπολαύουσι τῶν ἡμετέρων; ... ἀλλὰ πᾶσιν ἐν ἴσῳ τὰ τῶν ἡμετέρων ἔσται νόμων; LXXXIX (428, 1–4): βουλόμεθα ταῦτα παραφυλάττεσθαι ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν ἑξῆς ἅπαντα χρόνον, ὥστε ἀθάνατον εἶναι ταύτης ἡμῶν τῆς νομοθεσίας τὴν ὠφέλειαν τῷ πολιτεύματι.

[109] S. VISKY, Rechtseinheit 365.

[110] Just. Ed. IV (761, 1–5): Καὶ ἐπειδὴ μεμαθήκαμεν ἔναγχος βαρβαρικόν τινα καὶ θρασὺν εἶναι παρ' αὐτοῖς νόμον ... διὰ τοῦτο γὰρ δὴ καὶ τοὺς ἡμετέρους ἐκεῖσε κατεπέμψαμεν νόμους, ἵνα εἰς αὐτοὺς ἀφορῶντες οὕτω πολιτεύοιντο.

[111] Just. Nov. XXVIII (212, 5–8): Τὸ καλῶς τε καὶ ἄνωθεν ἁρμοσθέν τε καὶ ἡνωμένον καὶ εἰς τὴν οἰκείαν ἰσχὺν συντεθὲν χωρὶς εὐλόγου τινὸς αἰτίας καινίζειν ἢ διαιρεῖν οὐκ ἂν εἴη διοικήσεως ἐρρωμένης ...

[112] Just. Nov. XXVIII (219, 9): οὐ γὰρ ὀνομάτων πλήθει θετέον τὴν ἰσχύν, ἀλλ' ἐν ἀληθεῖ πραγμάτων ἀποτελέσματι ...

[113] Just. Nov. III (18, 1–3): ... ὥστε ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν, ὅσας ὁ ἡμέτερος κατέχει θεσμός, ταῦτα κρατεῖν καὶ δῆλα πᾶσι γενέσθαι κατὰ τὸ παρ' ἡμῶν διατεταγμένον.

[114] Just. Nov. XXXVIII (246, 12–17): Οἱ τὴν πολιτείαν ἡμῖν πάλαι καταστήσαντες ᾠήθησαν χρῆναι κατὰ τῆς βασιλευούσης πόλεως μίμησιν ἀθροῖσαι καθ' ἑκάστην πόλιν τοὺς εὖ γεγονότας καὶ ἑκάστῃ σύγκλητον δοῦναι βουλήν, δι' ἧς ἔμελλε τά τε δημόσια πράττεσθαι ἅπαντά τε γίνεσθαι κατὰ τάξιν τὴν προσήκουσαν.

[115] Just. Nov. CXXX (651, 32): εἰ δὲ μὴ ἔχει ἡ αὐτὴ ἐπαρχία δημόσια ἀρκοῦντα εἰς τὴν γενομένην δαπάνην.

harmonische Einheit im Staat, indem sie ein Reichsbewußtsein entwickeln bzw. indem sie ihre Steuerpflicht erfüllen[116], da grundsätzlich, wie bereits erwähnt, die Steuereinhebung das Ziel hat, die Bedürfnisse der Steuerzahler zu befriedigen.

In diesem Zusammenhang kommt die Eigengesetzlichkeit und die Selbstzweckhaftigkeit des Staates zum Ausdruck, wenn der Herrscher als Repräsentant des Staates ohne moralische oder juristische Bedenken das durchführt, was er im Interesse des Reiches für erforderlich hält[117]. Der Staat kennt nämlich die Befugnis, sich in selbständiger Entscheidung und mit eigener Kraft Recht gegen Unrecht zu verschaffen, als legitimes Institut der Rechtsordnung[118]. Klare Rechtsnormen und klare Interessen einzelner Gruppen[119] der Gesellschaft werden einem solchen Vorgehen geopfert, und auch und gerade die Gesinnung[120] wird nicht geschont. Da die Einheit im Glauben[121] das wichtigste Konstitutiv für ein umfassendes Reichsbewußtsein darstellt, ist es selbstverständlich, daß, wenn dem Reich verlorene Gebiete wiedergewonnen werden, der Erlaß von Gesetzen, die die Bedeutung des rechten Glaubens hervorheben, besonders wichtig erscheint[122].

Indem der Staat also allen anderen gesellschaftlichen Gruppen, bis hin zum einzelnen Menschen, die Sorge für die physische Sicherung der Existenz abnimmt, konzentriert und potenziert sich diese Sorge bei ihm und für ihn selbst[123].

Die Novellen reflektieren den staatlichen Werdegang des römischen Reiches. Im Territorialstaat sind die ehemals souveränen πόλεις spätestens im 6. Jh. auch ihrer inneren Autonomie entkleidet[124] und können ab dieser Zeit lediglich als räumliche Gliederungen einer rechtlich der Idee nach

[116] Just. Nov. VIII (74, 23–40): ὥστε εἴπερ ὑμεῖς μὲν εὐγνωμόνως ἀπαντήσοιτε τοῖς ἄρχουσιν, οἱ δὲ ῥαδίαν τε καὶ ἐκ προχείρου τὴν τῶν δημοσίων εἰσκομιδὴν εἰς ἡμᾶς ποιοῖντο, καὶ τοὺς ἄρχοντας ἐπαινέσομεν τῆς σπουδῆς καὶ ἡμᾶς ἀναδεξόμεθα τῆς γνώμης, καὶ πανταχόθεν μία τις ἔσται καλή τε καὶ σύμφωνος τῶν τε ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἁρμονία.

[117] S. Beck, Nomos, Kanon und Staatsraison.

[118] S. Krüger, Staatslehre 203.

[119] Just. Nov. LXXXIX (428 περὶ νόθων).

[120] Just. C.J. 1. 11. 10. 4 (s. 64): ... εἰ φανεῖεν ἔτι τῇ τῶν Ἑλλήνων ἐμμένοντες πλάνῃ τιμωρίαις ἐσχάταις ὑποβληθήσονται (Codex Justinianus, ed. P. Krüger [*Corpus Juris Civilis* 2]. Berlin 1877 [Nachdr. Zürich 1967]).

[121] Just. Nov. XLV 1 (279, 20): ... πολιτείαν ὀρθοδοξοῦσαν ...

[122] C.J. 1. 4. 34 (s. 48): ... δι' ὧν ἐστιν ἡμῖν βαρβάρων κρατεῖν καὶ γίνεσθαι κυρίοις ἐκείνων.

[123] Just. Nov. VI (36, 13): ... καὶ τά τε ὄντα βεβαίως ἕξομεν.- S. Krüger, Staatslehre 711.

[124] Just. Nov. XXXVIII (246, 30–34 περὶ βουλευτῶν): ... διὰ τοῦτο εἰς ἄνδρας ὀλίγους περιστάντα τὰ λειτουργήματα κἀκείνοις τὰς οὐσίας κατέσεισε καὶ τὰς πόλεις οὕτως ἠλάττωσεν; (247, 26): εἴ τις ἀριθμήσοιε τὰ τῆς ἡμετέρας πολιτείας βουλευτήρια, ἐλάχιστα εὑρήσει, τὰ μὲν οὔτε ἀνδρῶν εὐποροῦντα οὔτε χρημάτων.

einheitlichen Herrschaft mit territorialem Geltungsbereich aufgefaßt werden[125], wobei eine einheitliche Gerichtsgewalt über einen räumlich bestimmten Sprengel waltet[126]. Katalysator dieser Entwicklung ist die Kaisergewalt, welche die Civität als das Privileg gestaltender Teilhaber am römischen Staat zu einem einheitlichen Untertanenverhältnis (ἡ ὑπήκοος[127]) über die Bewohner eines Gebietes nivelliert. Unter dem Territorialprinzip ist also die Forderung zu verstehen, daß ein abgegrenztes Gebiet die einheitliche Grundlage des Herrschaftsverbandes bildet[128].

V.

Zur Auffassung des Staates als „Organismus", als „Körper" muß man sagen, daß das Bild vom „Staatskörper" bereits Dion von Prusa, Synesios, Themistios, Petros Patrikios, Johannes Lydos, dem anonymen Verfasser des Dialogs *De scientia politica* und Justinian geläufig ist. Sie stellen den Staat als „Körper" dar und rechtfertigen dies, indem sie sich auf das Prinzip der „naturae imago", des ἐπὶ τῷ φύσεως νόμῳ[129] berufen. Wie sich in der Natur alles harmonisieren läßt und in Einklang miteinander befindet, da es vom ewigen Weltgesetz, der Schöpfungsordnung, dem λόγος[130], beherrscht wird, so muß sich der Staat nach der Schöpfungsordnung richten und in Nachahmung der Natur, der gottgewollten Ordnung die Existenzvollendung anstreben[131]. In Nachahmung der Weltordnung ist also *ein „gesunder" Staat ein gottgewollter, und so lange dieser „gesund" ist, bleibt alles „gesund"*[132], *geht jedoch dieser zugrunde, so geht alles zusammen zugrunde*[133].

[125] Just. Nov. III (18, 1–3): ... ὥστε ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν, ὅσας ὁ ἡμέτερος κατέχει θεσμός, ταῦτα κρατεῖν καὶ δῆλα πᾶσι γενέσθαι.

[126] Just. Nov. LXXXII (401, 9): ... τοῖς αὐτόθεν τὸ πρακτέον παραδοῦναι τὰς δίκας; VII (63, 15): ... οἱ τῶν ἐπαρχιῶν ἄρχοντες ... ἔκδικοί τε πόλεων ... – So Pieler, Verfassung 216.

[127] Just. Nov. V (28, 4); VII 62, 30: ... ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, ἣν ὁ Ῥωμαῖος ἐπέχει νόμος ...

[128] Just. Nov. XXX (234, 35–7): καὶ τῶν λοιπῶν ἡμῖν τὴν ἐπικράτειαν ... ὁρίων κρατήσαντες; – C.J. 10. 11. 7 (S. 399): ... ἔξω τῶν ὅρων τῆς ῥωμαϊκῆς γενέσθω βασιλείας.

[129] Anonymus, De scientia 35, 1: ... τῇ τοῦ θεοῦ βουλήσει ἐπὶ τῷ φύσεως νόμῳ ...

[130] Anonymus, De scientia s. 46: ... αὐτοῖς καὶ ἀσύγχυτος ἀεὶ προϊοῦσα συνεκτικὴ καὶ διακρατικὴ δύναμις ... καὶ ἐς ἀεὶ πορεύεσθαι κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον καὶ τάξιν ἀϊδίως ἕκαστον εἰπὼν ...

[131] Anonymus, De scientia 17, 15: ...δόξῃ γοῦν ὀρθῇ καὶ λόγον ἐχούσῃ ἐξ αὐτῆς ποδηγούμενον τῆς θείας δημιουργίας ... – Vgl. Lydos, De mag. (79, 5–7): ... τηρούσης αὐτὰ τῆς φύσεως παρ' ἑαυτῇ προαγούσης τε αὖθις εἰς τοὐμφανὲς κατὰ τοὺς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ τεθέντας ὅρους.

[132] Anonymus, De scientia 43, 23: ... εὖ τε φρονοῦσι καὶ κακῶς συνδιατίθεται τὰ πολιτικὰ πράγματα ...

[133] Anonymus, De scientia 45, 1: ... καὶ γιγνόμενον μὲν ῥᾶστα τε καὶ τῷ ποιοῦντι εὐκταιότερα τῇ πολιτείᾳ συμφερόντως ἂν γίγνοιτο, μὴ γιγνόμενον δὲ ἐναντίως ἂν ἔχοι ἑκατέρῳ.

Dion von Prusa schildert die Hegemonie des römischen Volkes und bezieht die Einheit des Staates auf den Kaiser und Rom; er meint, daß der „Körper" des Staates sich aus πόλεις zusammensetzen soll, die durch die Verleihung des Bürgerrechts von Rom einen Staatenbund schaffen. Eine „gesunde" Hegemonie des römischen Volkes muß auf Staatsverträgen formal gleichberechtigter Partner beruhen, während der Herrschaftsanspruch der Römer dann gerechtfertigt ist, wenn er die Befriedigung der Mindestbedürfnisse der in Unruhe befindlichen Welt zum Ziel hat[134]. Der entscheidende Moment, einen Staat als glücklich zu preisen ist, wenn die πόλεις, die in die Reichsordnung eingegliedert sind, ihre Tribute freiwillig zahlen, was dem Staat Wohlstand gewährt[135].

Im Gegensatz zu Dion von Prusa fühlt sich Synesios als πολίτης einer Stadt, welche dem Staat als „organisches Glied" zugehörig ist, als ὑπήκοος bzw. als Römer. Ὑπήκοος impliziert nicht die Unterwerfung der Untertanen unter den römischen Befehl, das Wort drückt vielmehr deren politische Einstellung dem Reich gegenüber aus, ihr Zugehörigkeitsgefühl also zu dem Ganzen, zum Körper der Hegemonie (σῶμα τῆς ἡγεμονίας)[136] bzw. ihr Einverständnis und ihre Bereitwilligkeit, wenn es um die Entrichtung der Steuerabgaben geht.

Themistios hingegen hebt ein sehr wichtiges Element des Staates hervor, nämlich, daß der Staat gerade dadurch charakterisiert wird, in welchen Händen die Regierungsgewalt liegt: *Wenn jemand in der Zeit der Revolution vom römischen Staat ausgewandert wäre und mit der früheren Staatsordnung vertraut wäre, dann würde er den heutigen Staat als „gesund" betrachten*[137]. *Der Staat erfuhr Erschütterungen und war in großer Unruhe ἐπὶ τῆς βασιλείας ὅλης ... σῶμα δὲ τῆς βασιλείας τὴν ὑπήκοον γῆν εἰπών τις οὐκ ἂν ἁμάρτοι*[138], da die römische Herrschaft schwankte, als ob sie sich in einem

[134] Dion, Or. 41, 9: ... Ῥώμη ... μεταδιδοῦσα καὶ πολιτείας καὶ νόμων καὶ ἀρχῶν, οὐδέν' ἀλλότριον ἡγουμένη τῶν ἀξίων, τοῦτο δὲ ἅπασι φυλάττουσα τὸ δίκαιον; 31. 165.

[135] Dion, Or. 35. 14: ... τουτὶ δὲ πολλὰς εὐδαίμονας κώμας ὑπηκόους ἔχετε, σημεῖον δὲ μέγιστον τῆς δυνάμεως ὑμῶν τὸ πλῆθος τῶν φόρων; 31. 101: ... πόλεις ὑπόφοροι ...

[136] Synesios bittet in Ep. 73 (131, 13–14) den einflußreichen Sophisten Troilos in Konstantinopel, dem allmächtigen *praefectus praetorio* Anthemios zu berichten, daß die durch Hungersnot und Krieg bereits an den Rand des Verderbens gebrachte Provinz durch die Schlechtigkeit des Statthalters Andronikos völlig zugrunde gerichtet wurde. Käufliche Statthalter wurden in die Provinzen gesandt, so daß die Städte sozusagen öffentlich verkauft wurden (Aeg. 103, 8–13). *Τὸ σῶμα τῆς ἡγεμονίας* (De regno 52, 11–12) war dadurch in Mitleidenschaft gezogen.

[137] Themistios, Or. 8, 167, 8: ... καὶ τὴν προτέραν τάξιν ἐγνωκὼς ὑγιῆ τῇ πολιτείᾳ τῇ νῦν ἐπισταίη.

[138] Themistios, Or. 2, 45, 4.

großen Aufruhr, in einem Sturm befand[139]. Die Steuerpflichtigen waren also in Mitleidenschaft gezogen, als sie während der Unruhe im Staat ihre Länder bebauten, die in Steuereinheiten eingegliedert waren.

Deutlich läßt sich bei Johannes Lydos erkennen, daß der Staat unter verschiedenen Aspekten[140] betrachtet wird, da er ein Gefüge verschiedener Funktionen darstellt, vom Standpunkt der Gesetzgebung und Rechtsprechung einerseits und von dem der Verwaltung andererseits. In diesem Sinne stellt er die harmonische Gesamtsumme der verschiedenen Glieder, die den Staat ausmachen, dar, also den Staatsorganismus. Der Staat wird bildlich als Körper dargestellt: *Dem ganzen Körper kann es nicht gut gehen, wenn seine Glieder nicht an seiner Gesundheit teilhaben. Der Kaiser ist daher dafür verantwortlich, alle Bestandteile des Staatswesens wiederaufzurichten, um die Erschütterung der gesamten innerstaatlichen Struktur zu überwinden*[141].

Beim anonymen Verfasser des Dialogs *De scientia politica* wird der enge Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Staat hervorgehoben, woraus man als Schlußfolgerung ableiten kann, daß den Staat eben die Menschen, *die Wächter, die Bürger und Untertanen* bilden[142], *da von den drei Elementen des Staates als nicht geringeres das der Körper betrachtet wird*[143]. Zwar gelten Disziplin und Bereitschaft des Militärs[144] als unerläßliche Faktoren für das Wohlbefinden und die Gebietserweiterung des Staates, die Gerechtigkeit[145] aber, die ein harmonisches Leben zwischen dem Militär und der politischen Gemeinschaft der Menschen schafft[146], ist die Grundlage für das Bestehen des Staates[147]. Im Verständnis des Anonymus begegnet

[139] Themistios, Or. 3, 61, 14–16.

[140] Lydos, De mag. 152, 4.

[141] Lydos, De mag. 127, 2–4: ... οὐδὲ γὰρ μέλος ἐστὶ τῆς ὅλης πολιτείας, ὃ μὴ καθόλου εἰς ὕψος τε ἅμα καὶ δύναμιν ἰσχυρὰν ὁ βασιλεὺς μετὰ κάλλους ἀνέστησεν.

[142] Anonymus, De scientia, 13, 3–4: ... φύλακες, πολῖται καὶ ὑπήκοοι ...

[143] Anonymus, De scientia 33, 2: ... οὐ φαυλότερον τὸ τῶν σωμάτων γνωρίζεται ... Der Staat besteht nämlich in der Verbindung dreier Elemente: βουλῇ τε καὶ σώμασι καὶ χρήμασι (s. A. 148).

[144] Anonymus, De scientia, 9, 3–10: ... τεῖχος ἄσυλον, ζῶν, κινούμενον, σιδήρεον; 9, 7–10: ... οὐ πολιτεία ἔννομος, οὐ βαρβαρικὴ ἄθροισις πόλεων ἢ χωρῶν ἢ ἐθνῶν ἢ κυριεῦσαι ἢ στερηθῆναι, ἃ δὴ μέγιστα τοῦ πολέμου ἔργα ἂν εἴη, ἢ ὅλως τι μέγα δρᾶσαι ἢ παθεῖν ἄνευ πεζικῆς γνωρίζεται δυνάμεως; 8, 27 – 9, 1: ... καὶ κατὰ τὸν πολέμου νόμον μαχησάμενος.

[145] Anonymus, De scientia 12, 11: ... ἡμῶν δὲ πρὸς ταῦτα μόνῃ τῇ δικαιοσύνῃ ὅπλῳ χρωμένων ...

[146] Anonymus, De scientia 13, 2–4: ... τὴν πολιτικὴν δικαιοσύνην ἐνδείξασθαι περὶ τὴν τῶν φυλάκων καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν τε καὶ ὑπηκόων τῆς συμπολιτεύσεως ἁρμονίαν ...

[147] Anonymus, De scientia 12, 23–25: ... δεῖγμα δὲ τῆς Περσικῆς περὶ τοὺς ὑπηκόους φειδοῦς τε καὶ φιλανθρωπίας τὸ εἰσέτι κρατοῦν παρ' αὐτοῖς.

neuerlich die Notwendigkeit der Einheit im Staat, der Harmonie, die bewirkt wird, wenn eine einheitliche Gesinnung unter den Bürgern waltet. Der Wille der Gemeinschaft, sich selbst zu formen, soll die Bürger dazu bewegen, aus gleichen politischen, sittlichen und moralischen Motiven heraus zu handeln, wodurch die Eintracht im Staat gestiftet wird.

Der Staat besteht in der Verbindung dreier Elemente: βουλῇ τε καὶ σώμασι καὶ χρήμασι[148]. Wenn diese Elemente nicht miteinander in Einklang stehen, so ist dies der wichtigste Grund der Erschütterung des Staates. Das Gefüge des Gemeinwesens, der „Körper" des Staates verliert seine Stabilität bzw. das Staatswesen ist gefährdet, sobald die sittlich fundierte und auf freier Zustimmung der Untertanen beruhende βασιλεία zur Tyrannis absinkt, die Amtsträger die geplanten Maßnahmen für das Wohl der Gemeinschaft nicht durchführen und das Streben der Bürger nach bestimmten gemeinsamen Gütern ausbleibt.

Der Anonymus stellt den Staat als Gebäude dar, als einheitlichen „Körper", der existiert, solange er seine Glieder in Einklang bringt, solange seine Einzelteile zu einem Ganzen verbunden bleiben, wobei die Bedeutsamkeit des Mitwirkens aller gesellschaftlichen Faktoren betont wird. Ausschlaggebend für das Weiterbestehen des Staates ist also, ob den Bürgern die Verwirklichung bestimmter Interessen und Ziele gemeinsam ist.

Die Schaffung des einheitlichen Glaubens, der sich in der Einheit und Einigkeit der Kirche widerspiegelt, und die Herrschaft von Recht und Gesetz in der römischen Welt sind die wesentlichen Merkmale des justinianischen Staates[149], die den wahren Frieden εἰρήνη τε καὶ εὐνομία (Frieden und Gesetzesordnung)[150] verwirklichen und die geistige Einheit bewirken. Der Staat erscheint wiederum als ein „Körper", dessen Glieder, die Provinzen, zu dieser Zeit längst gleichberechtigte Mitglieder der κοινὴ πολιτεία[151] geworden sind. Nicht nur die Gleichberechtigung vor dem Gesetz, sondern auch die Einheit des Glaubens bilden die Grundzüge der Reichsideologie, die Stützen des Glaubens Justinians an die Einheit des römischen Staates.

Hervorzuheben ist, daß Justinian tatsächlich den letzten Versuch unternommen hat, das Imperium Romanum wiederherzustellen. Das Imperium Romanum war ein Vielvölkerstaat, in dem jeder Einwohner eine mehr-

[148] Anonymus, De scientia 33, 1 (Staatlicher Wille, menschliches Element und Staatsvermögen).

[149] Just. Nov. VII (62, 30–31): ... ὁ Ῥωμαίων νόμος ... καὶ ὁ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας θεσμὸς ...

[150] Just. Nov. CXXXIII (674, 11–13).

[151] Just. Nov. CXXXXIII (675, 29–31): ... ἀλλὰ διὰ πάντων σπευσάντων τὴν κοινὴν πολιτείαν τῆς τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ φιλανθρωπίας ἀπολαύειν.

fache Identität besaß. Darüber bildete das politische Römertum die Klammer, die alle Völkerschaften im Reich zusammenhielt[152]. Der Friede und der Wohlstand bzw. die schon erfüllten politischen Ziele der Staatsfähigkeit Justinians sind zwar das Werk des Kaisers, aber mit Hilfe Gottes[153] und der Bürger. Zwar erscheint die Staatsführung dem Kaiser als verpflichtende Aufgabe[154], doch ebenso werden die Bürger aufgefordert, letztlich ihre Existenz durch die Anteilnahme am politischen Geschehen zu rechtfertigen, indem jeder einzelne auf sein Recht des πολιτεύεσθαι[155] pocht. Dabei zielt Justinian auf die freiwillige Entrichtung der Steuer von Seiten der Bürger ab. Diese Bereitschaft der Bürger, die notwendigen finanziellen Opfer zu bringen, gibt dem Staat die Existenzberechtigung auf der Grundlage der Vollendung der Bürger[156], indem diese im Rahmen einer festgelegten Ordnung politisch aktiv bleiben[157].

Deutlich zeigt sich, daß der Staat als „Körper" in den Schriften der spätrömischen Zeit und insbesondere in der Gesetzgebung Justinians erst dann erscheint, wenn sich auch das Vorhandensein eines Gesamt(staats)bewußtseins, eines Reichsbewußtseins erkennen läßt, indem der Herrscher die Allgemeinheit im qualitativen Sinn durchzusetzen anstrebt bzw. der gesamten Bevölkerung ein anspruchvolles Durchsetzungsvermögen anbietet. Dieses Ziel wird dadurch erreicht, daß er sie auffordert, die Steuerabgaben regelmäßig der Staatskasse (δημόσιον) zu zahlen[158], und es als oberste Verpflichtung des Bürgers darstellt, den Organen des Staates in Treue und Ergebenheit zu dienen. In diesem Sinne soll sich unter der Bevölkerung das Bewußtsein ausbreiten, daß durch ihre Teilnahme am politischen Geschehen die πολιτικὴ εὐεξία[159] erreicht wird bzw. daß der Staat wegen der sittlich edlen Haltung und Handlungen seiner Bürger als gesunder „Körper" weiterexistieren und für die Sicher-

[152] S. DEMANDT, Spätantike 301.

[153] Just. Nov. CLII (727, 17): Σπουδάζοντες μετὰ τῆς τοῦ θεοῦ βοηθείας σὺν ἐπιμελείᾳ διοικεῖν τὰ τῆς ἐμπιστευθείσης ἡμῖν πολιτείας, ...

[154] Just. Ed. XIII (780, 5–7): Εἰ καὶ τὰ σμικρότατα τῶν πραγμάτων τῆς ἑαυτῶν ἀξιοῦμεν προνοίας, πολλῷ μᾶλλον τὰ μέγιστά τε καὶ συνέχοντα τὴν ἡμετέραν πολιτείαν οὐκ ἐγκαταλείψομεν οὐδὲ ἀπρονόητα οὐδὲ τοῦ προσήκοντος χηρεύοντα κόσμου ἐάσομεν ...

[155] Just. Nov. XXIV (191, 27–29): ... καὶ ἀποβλέπειν εἰς τοὺς ἡμετέρους νόμους καὶ δικάζειν κατ᾽ αὐτούς, καὶ τοὺς ὑπηκόους τοὺς ἡμετέρους κατ᾽ ἐκείνους ποιεῖν ζῆν τε καὶ πολιτεύεσθαι.

[156] Anonymus, De scientia 31, 9: ... οὐ πράξεως ἁπλῶς ... ἀλλὰ εὐπραξίας ...

[157] Anonymus, De scientia 5, 15–16: ... τοὺς ἀληθείας τυχεῖν ἐθέλοντας καὶ πολιτικοὺς εἶναι βουλομένους ...

[158] Just. Nov. XVII (122, 22–25): τὸ μὲν γὰρ δημόσιον ... ἅπαντα τὰ οἰκεῖα λαβέτω ...

[159] Anonymus, De scientia 5, 25–27.

heit jedes einzelnen Steuerpflichtigen bürgen kann. Die Größe des römischen Staates beruht also in seinen „gesunden“ Zeiten nicht nur auf Sitte und Sittlichkeit, auf Tradition und Respekt vor Erfahrung und kluger Einsicht, sondern auch auf Disziplin und Selbstdisziplin, auf Gehorsam und Hingabe von Zeit, Geld und Leben an das Staatsganze.

Im Verlauf dieser Untersuchung hat sich anhand verschiedener Belegstellen gezeigt, daß σῶμα βασιλείας ein höchst komplizierter Begriff ist, der die Realität der politischen Staatsideologie im spätrömischen Staat reflektiert. Σῶμα βασιλείας ist nichts anderes als die Bürger selbst, die Gemeinschaft der Steuerpflichtigen bzw. der Staat selbst, der auch für sein Verderben verantwortlich sein kann, auf seine Zerstörung zugehen kann, da sein Wohlbefinden von der Betriebsamkeit und dem Fleiß seiner Bürger abhängt.

In diesem Sinne betont der anonyme Verfasser des Dialogs *De scientia politica* die wichtige Position der Priester im Staat, die in ihrem geistlichen Amt an der Behebung der politischen und sozialen Nöte des Volkes tatkräftig Anteil nehmen, er weiß aber, daß diese Hinwendung auf Gott einer tatsächlichen Abkehr vom materiellen Bereich gleichkommt, mit der Folge, daß dem Staat dadurch menschliches Potential entzogen wird[160]. Der Mangel an menschlichen Kräften, die nicht nur für die Steuerentrichtung aufkommen, sondern auch verantwortungsvolle Funktionen ausüben sollen, kann den Staat nicht nur entkräften[161], sondern seine Existenz überhaupt in Frage stellen, *wenn nämlich die Klassen des Staates nicht das ihre tun und die Priester nicht entsprechend leben, wenn der Adel nicht an seiner Stelle steht, das Heer den Dienst verweigert und die (anderen) städtischen Stände nur um sich selbst besorgt sind*[162].

[160] Anonymus, De scientia 28, 20–22.
[161] Anonymus, De scientia 28, 12: τῇ πολιτείᾳ δυνάμεως ἐλάττωσιν παρασκευάζει.
[162] Anonymus, De scientia 41, 12–17.

MARTIN HINTERBERGER / WIEN

PROBLEME DER TEXTERSTELLUNG DER APOPHTHEGMATA PATRUM*

Zu den wichtigsten Quellen für die Geschichte des frühen Mönchtums[1] zählen vier Sammlungen von frommen Erzählungen über das Leben der Einsiedler in der ägyptischen und syrischen Wüste: die Apophthegmata patrum (AP)[2], die Historia Lausiaca (HL)[3], die Historia Monachorum in Aegypto (HM)[4] und das Pratum Spirituale (PS)[5]. In diesen ursprünglich

* Dieser Artikel war ursprünglich als Rezension der jüngst erschienenen Edition von J.-C. Guy (s. u. A. 2) geplant, führte aber zu einer eingehenderen Auseinandersetzung mit dem Text der Apophthegmata in der vorliegenden Form.

[1] Vgl. z. B. K. S. Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt 1975, 21ff.; B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg-Basel-Wien [7]1966, 328–9; J. Quasten, Patrology III. Utrecht/Antwerpen-Westminster, Maryland [2]1963, 147; 177–179.

[2] Edition J.-C. Guy, Les Apophthegmes des Pères. Collection Systématique. Chapitres I-IX (*SC* 387), Paris 1993 (=G). Bisher standen lediglich die Texte der alphabetischen Sammlung in *PG* 65,71–440 (Abdruck der Edition von J.-B. Cotelier, Ecclesiae Graecae monumenta I. Paris 1677, 338–712, basierend auf dem Cod. Parisinus gr. 1599 aus dem 12. Jh.) und die Teiledition der anonymen Reihe von F. Nau, Histoires des solitaires égyptiens. *ROC* 12 (1907) 48ff., 171ff., 393ff.; 13 (1908) 47ff., 266ff.; 14 (1909) 357ff.; 17 (1912) 204ff., 294ff.; 18 (1913) 137ff. (auf der Grundlage des Cod. Parisinus Coisl. 126 aus dem 10.–11. Jh.; die Stücke sind durchgehend nummeriert) zur Verfügung. Die grundlegende Studie zur Überlieferungsgeschichte der Apophthegmata patrum stammt ebenfalls von J.-C. Guy: Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata patrum (*Subs. Hagiogr.* 36). Brüssel 1962 ([2]1984 mit Ergänzungen). Vgl. allg. H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959, 123; weiters die entsprechenden Artikel in: *Dictionnaire de Spiritualité* 1 (1939) 765–770; *LexMA* I (1980) 778–779; *RAC* I 545–550; *ODB* I 139. Chiara Faraggiana bereitet eine kritische Edition der alphabetischen Sammlung vor.

[3] C. Butler, The Lausiac History of Palladius. I/II . Cambridge 1898 und 1904 (ND Hildesheim 1967). C. Mohrmann – G. J. M. Bartelink – M. Barchiesi, La Storia Lausiaca. Verona 1975, geben den von Butler erstellten griechischen Text unter Berücksichtigung der von jenem selbst im Anschluß an die Edition (II 170–180) publizierten Korrekturen und Ergänzungen sowie der in Rezensionen der Butlerschen Edition gemachten Vorschläge wieder.

[4] A. J. Festugière, Historia Monachorum in Aegypto (*Subs. Hagiogr.* 34). Brüssel 1961 (ND 1964).

[5] *PG* 87/3, 2847–3116; H. Usener, Der Heilige Tychon. Berlin 1907, 91–93 (Prolog des PS); D. C. Hesseling, Morceaux choisis du Pré spirituel. Paris 1931 (verbesserter Text

aus dem 5. bzw. 7. Jahrhundert stammenden Texten werden die großen Leistungen (κατορθώματα) der Eremiten in allen Bereichen der mönchischen Tugend beschrieben. Die Darstellungen reichen von kurzen isolierten Aussprüchen, die in wenigen Zeilen die Weisheit der Asketen in komprimierter Form enthalten, über Dialoge bis zu kleinen sich über ganze Seiten erstreckenden Episoden und Geschichten aus dem Leben in der Wüste und von der Suche nach der Vollkommenheit[6]. Aufgrund ihrer inhaltlichen Berührungspunkte wurden diese Geschichten- und Spruchsammlungen oft gemeinsam in einer Handschrift überliefert (selten alle vier gemeinsam, jedoch kaum jemals einer dieser Texte alleine)[7]. Abgesehen von den thematischen Überschneidungen verstärkte die Behandlung derselben Personen in den einzelnen Sammlungen die Interferenz der Texte untereinander. Die Kompilationen aus den besagten Sammlungen und anderen Werken (Λόγοι des Ἠσαΐας von der Sketis[8], die Erzählung über die 12 Anachoreten[9] etc., sog. *paralipomena monastica* od. *varia monastica*[10]) könnte man als eine Art monastische Florilegien zum Themenbereich „Askese in der Wüste“ bezeichnen. Jede Handschrift stellt ein jeweils individuell zusammengesetztes Florilegium geistvoller Aperçus und unterhaltsamer Anekdoten dar und kann als eigenständiges Ganzes, das auf bestimmte Anschauungen des Kompilators[11] bzw. Bedürfnisse seines Klosters zurückgeht, Unabhängig-

---

mehrerer in der *PG* abgedruckter Stücke); Th. NISSEN, Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale. *BZ* 39 (1938) 351–376; E. MIONI, Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco. *OCP* 17 (1951) 61–94; E. KRIARAS, Παρατηρήσεις στὸ „Λειμωνάριο“ τοῦ Ἰωάννου Μόσχου. *Hell* 12 (1953) 376–79; W. LACKNER, Zwei membra disiecta aus dem Pratum spirituale des Ioannes Moschos. *AnBoll* 100 (1982) 341–350; J. A. MUNITIZ, The Link between some membra disiecta of John Moschos. *AnBoll* 101 (1983) 289–290. Vgl. BECK, Kirche und theologische Literatur 412–413.

[6] H.-G. BECK, Das byzantinische Jahrtausend. München ²1994, 221 bezeichnet das PS als „Anekdotensammlung“. Zur inhaltlichen Typisierung der AP vgl. GUY, Edition Einleitung 21-23.

[7] Z. B. überliefern der Par. gr. 1605 alle vier Sammlungen, der Par. gr. 1600 AP, HL und HM, der Par. Coisl. 378 Teile von AP, HL und PS, der Par. Coisl. 257 AP u. PS. Zu den identischen Erzählungen der AP und PS vgl. GUY, Recherches 205, 213f. und 230.

[8] S. GUY, Edition 30.

[9] Edition J.-C. GUY, La collation des douze anachorètes. *AnBoll* 76 (1958) 419–427.

[10] GUY, Recherches 58; 186.

[11] GUY, Recherches 52 spricht von der „Spontaneität und Phantasie“ des Schreibers des Cod. Par. gr. 1596 und ibid. 57 anhand des Cod. Coisl. 378 von der „bemerkenswerten Freiheit“ des Kopisten. Recherches 188 kommt Guy zum Schluß, daß „dans ce genre littéraire, le scribe manifeste son souci de l'édification et son respect à l'égard du modèle qu'il recopie, non pas en le reproduisant le plus exactement possible, mais au contraire en l'enrichissant du plus grand nombre possible d'éléments nouveaux.“

keit und somit auch gesonderte Behandlung beanspruchen[12]. Der Ehrgeiz der Schreiber scheint nicht darin bestanden zu haben, ein Vorbild getreu abzuschreiben, sondern eine neue Sammlung mit noch mehr erbaulichen Sprüchen und Geschichten zu schaffen, so daß immer größere Sammlungen entstanden[13]. Eine Schreibernotiz im PS-Text des Cod. Parisinus Coisl. 257 veranschaulicht diesen Prozeß: Εὑρόντες δὲ ἡμεῖς καὶ ἕτερα ψυχωφελῆ διηγήματα ὑπετάξαμεν ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ ὡς ὁμοίαν ἔχοντα τὴν διήγησιν[14].

Oft lauten die überlieferten Titel der AP, HM, HL, PS gleich. Am häufigsten sind γεροντικόν[15] oder πατερικόν[16] (zu ergänzen wohl βιβλίον), daneben findet man auch λειμών, λειμωνάριον und (νέος) παράδεισος[17]. Auch der Titel ἀποφθέγματα ist nicht alleine den AP vorbehalten[18].

---

[12] Vgl. zu ähnlichen Florilegien C. RAPP, Der heilige Epiphanius im Kampf mit dem Dämon des Origenes. Kritische Erstausgabe des Wunders BHG 601i, in: Symbolae Berolinenses für D. Harlfinger. Amsterdam 1993, 250ff.

[13] GUY, Recherches 110 vergleicht diese Entwicklung mit einem „rollenden Schneeball“.

[14] GUY, Edition 29 Anm. 6.

[15] Vgl. G.W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961: „τὸ [βιβλίον] γεροντικόν or τὰ γεροντικά, name of a book containing tales of desert fathers.“ Zur Bedeutung des γεροντικόν – πατερικόν als Sammlung „echter Apophthegmata“, die im 13./14. Jh. verschwindet, s. GUY, Recherches 58.

[16] Zur sehr allgemeinen Bedeutung von πατερικόν vgl. *ODB* 1595:“[...] a designation of hagiographical type without special differentiation [...]“; weiters A. EHRHARD bei K. KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Litteratur. München ²1897, 188 (dort auch über den weitgehend undifferenzierten Gebrauch von ἀποφθέγματα, γεροντικά, πατερικά).

[17] Die älteste Hs der AP (Athous Protaton 86, 9. Jh.) trägt den Titel παράδεισος· βίοι ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων πολιτείας ἀρίστης, der Cod. Parisinus Coislin. 126 (10.–11. Jh.) ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων, der Cod. Parisinus gr. 1598 aus dem Jahre 1071/72 παράδεισος τῶν πατέρων, der Cod. Parisinus gr. 1600 (11. Jh.) λειμωνάριον (vgl. GUY, Recherches 119. 121), der Cod. Ambrosianus F 100 Sup. (a. 1113) βίβλος περιέχουσα ἀποφθέγματα ἤτοι πράξεις ἁγίων γερόντων, der Cod. Parisinus Coislin. 378 (14. Jh.) ἐκ τοῦ πατερικοῦ ῥήματα ἁγίων πατέρων. Es hat den Anschein, daß die Bezeichnung ἀποφθέγματα v. a. für die Kurzfassungen der „normalen“ Sammlungen verwendet wurde (z. B. Atheniensis 500, 12. Jh.; Parisinus gr. 914, 12. Jh. mit Auszügen aus dem PS). Vgl. zu den Titeln des PS λειμωνάριον, Νέος παράδεισος, Νέον Παραδείσιον HESSELING, Morceaux choisis 12. Die Handschriften der HL tragen u. a. die Titel Τὸ Λαυσιακόν, Παράδεισος (zu dem Butler bemerkt: „a generic name“) und βίος τῶν ἁγίων πατέρων, s. BUTLER, Historia Lausiaca II 8. Auch Florilegien, die mit den vier hier behandelten Texten nicht sehr viel zu tun haben, laufen unter der Bezeichnung γεροντικόν oder λαυσιακόν, s. M. RICHARD, Florilèges spirituels grecs, in: *Dict. de Spiritualité* 5 (1964) 475-512, bes. Sp. 499ff. (Florilèges monastiques).

[18] Z. B. wird der Inhalt des PS im Prolog 5–7 als „[...] ψυχωφελῆ διηγήματά τε καὶ ἀποφθέγματα ὁσίων καὶ δικαίων καὶ φιλοχρίστων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν [...]“ bezeichnet (USENER, Der Hl. Tychon 91). GUY, Recherches 58 geht dagegen von „echten Apophthegmata“ aus; ebenso sieht P. DE LABRIOLLE, Apophthegma. *RAC* I 549 „den strengen Begriff des Apophthegmas nicht immer erfüllt“, da die AP gelegentlich auch von Taten der

Ein weiteres gemeinsames Charakteristikum von AP, HL, HM und PS besteht im Gebrauch einer der Umgangssprache angenäherten Schriftsprache[19]. Die Verfasser / Schreiber sprechen selbst von ἁπλοῦς καὶ ἀκατασκεύαστος λόγος[20] bzw. μέτριος λόγος[21] oder ἡ ἰδιωτεία[22]. Diese Sprachform gewährte dem jeweiligen Abschreiber / Bearbeiter aufgrund seiner Sprachkompetenz einen größeren Spielraum für individuelle Veränderungen bzw. Adaptation des Textes, als dies etwa bei attizistischen Werken der Fall war, die nicht so leicht manipulierbar waren[23]. Treue gegenüber dem Original bzw. der Vorlage dürfte mit steigender Vertrautheit des Kopisten/ Bearbeiters mit der Sprachebene des Originals bzw. der Vorlage abgenommen haben.

Da die Sammlungen der erbaulichen Sprüche und Geschichten in den Manuskripten sprachlich und inhaltlich stark fluktuieren und darüber hin-

Wüstenväter sprechen. Beiden Anschauungen liegt ein antikes bzw. modernes Verständnis der literarischen Gattung „Apophthegma" zugrunde, während das byzantinische ἀπόφθεγμα einen weiteren Begriff darstellt. Vgl. G. v. WILPERT, Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 71989: „Apophthegma, kurzer, prägnanter Sinnspruch".

[19] R. BROWNING, Medieval and Modern Greek. Cambridge 21983, 5 und 55 spricht in Zusammenhang mit dem PS und verwandten Texten (Vita des Ἰωάννης Ἐλεήμων, des Philaretos u. a.) von „sub-literary texts representing an uneasy balance betweeen purist ideal and the speech of the people". Sprachgeschichtlich bearbeitet wurden von den vier hier behandelten Texten v. a die HL von S. LINNÉR, Syntaktische und lexikalische Studien zur Historia Lausiaca des Palladios. Uppsala 1943 und in Auszügen das PS von HESSELING, Morceaux choisis. FESTUGIÈRE, Historia Monachorum Introduction behandelt eingehend die Abweichungen der verschiedenen Handschriften voneinander. Vgl. auch E. SCHWARTZ, Kyrillos von Skythopolis. Leipzig 1939, 339: „Keine noch vorhandene oder aus Gruppen zu erschließende Hs ist frei von Schreibfehlern, Auslassungen und, was das wichtigste ist, von willkürlichen Änderungen. ... Es gibt keinen Archetypus und keinen Stammbaum."

[20] GUY, Edition 94, Prooimion Kapitel 3,6–9: Πλεῖστα οὖν κατὰ διαφόρους καιροὺς ταῦτα τὰ τῶν ἁγίων γερόντων ῥήματα καὶ κατορθώματα ἐν διηγήματος εἴδει ἐξέθεντο ἁπλῷ τινι καὶ ἀκατασκευάστῳ λόγῳ· εἰς ἓν γὰρ μόνον τοῦτο ἑώρων, ὠφελῆσαι τοὺς πολλούς [...].

[21] FESTUGIÈRE, Historia Monachorum 6: [...] μετρίῳ λόγῳ τὰ δύσφραστα φράζειν κατατολμῶντας [...].

[22] Prooimion des Palladios, BUTLER, The Lausiac History II 10,21–11,3 (=MOHRMANN – BARTELINK – BARCHIESI, La Storia Lausiaca 6,38–42): [...] μήτε παραλογιζόμενος τὴν ὑποθήκην τῶν ὑφηγήσεων μήτε διαπτύων τὴν ἰδιωτείαν καὶ τὸ ἀκαλλὲς τῆς λέξεως. οὐ γὰρ δὴ τοῦτο τὸ ἔργον ἐστὶ θεϊκῆς διδασκαλίας σεσοφισμένως φράζειν, ἀλλὰ πείθειν τὴν γνώμην νοήμασιν ἀληθείας [...]. Daß es sich hierbei um einen besonders in Prooimien häufigen Gemeinplatz handelt (vgl. MOHRMANN – BARTELINK – BARCHIESI, La Storia Lausiaca 303), ändert nichts an der Tatsache, daß die Bezeichnung auf Palladios' Sprache zutrifft.

[23] Vgl. FESTUGIÈRE, Historia Monachorum S. VI: „Un coup d'œil sur l'apparat suffit à montrer qu'il existe du texte grec des rédactions différentes, et, dans l'état actuel du problème, il est impossible de dire si certaines de cettes rédactions ne sont pas très anciennes. Il n'y a donc nul moyen de se fonder sur l'une ou l'autre des versions pour légitimer telle ou telle leçon du grec".

aus meist in einer schier unüberschaubaren Zahl von Handschriften überliefert sind, bedarf die kritische Edition eines derartigen Textes jahrzehntelanger Vorarbeiten und verlangt dem Editor all sein Können ab[24]. Die HL wurde um die Jahrhundertwende von C. Butler ediert[25]. 1956 edierte P. Festugière die HM, wobei er bestimmte Textzeugen bewußt völlig außer Betracht ließ, da deren Versionen allzu abweichend („aberrant") seien[26]. Für beide Texte sind in der Zwischenzeit weitere Handschriften aufgetaucht[27]. D. C. Hesseling gab in einer Auswahl korrigierte Stücke aus dem PS heraus und kommentierte sie sprachlich[28]. Nach verschiedenen Ergänzungen und Beiträgen zum PS[29] bereitet Ph. Pattenden eine kritische Edition vor, von der einstweilen lediglich einige Kostproben publiziert wurden[30].

Die AP stellen die umfangreichste der vier erbaulichen Sammlungen dar[31]. Keine einzige der zahlreichen Handschriften stimmt mit einer anderen, was Anzahl und Gestaltung der Sprüche und Erzählungen betrifft, vollkommen überein; es gibt keine „kanonisierte" oder „starre" Form der Apophthegmata-Sammlungen[32]. Aus diesem Grund standen für die AP bisher trotz ihrer großen Bedeutung als Quelle für die Geschichte des frühchristlichen Möchtums lediglich die Edition von J.-B. Cotelier aus dem Jahre 1677 (das sogenannte Alphabetikon) und die Teiledition der anonymen Erzählungen von F. Nau zur Verfügung[33]. Seit 1993 liegt nunmehr der

[24] Vgl. RAPP, Epiphanius 250. Wie kompliziert sich die Edition selbst kürzerer Texte mit umfangreicher handschriftlicher Überlieferung gestaltet, wird z. B. bei O. LENDLE, Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum Protomartyrem. Leiden 1968, klar. Die *PG*-Editionen der AP und des PS sind sehr mangelhaft, s. GUY, Recherches 40. 57 und HESSELING, Morceaux choisis 13.

[25] S. BUTLER, The Lausiac History. Diese Edition kritisierte R. DRAGUET, Butler et sa Lausiac History face à un ms. de l'édition. *Le Muséon* 63 (1950) 205-230. Vgl. weiters D. J. CHITTY, Dom Cuthbert Butler, Professor Draguet, and the Lausiac History. *Journal of Theological Studies* 6 (1955) 102-110. Diese Diskussion macht deutlich, mit wieviel Vorbehalten man die Edition der HL benützen muß.

[26] FESTUGIÈRE, Historia Monachorum S. VI.

[27] Z. B. Cod. Par. gr. 1605, vgl. GUY, Recherches 102.

[28] HESSELING, Morceaux choisis 13ff.

[29] NISSEN, Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale. MIONI, Il Pratum Spirituale, vgl. Anm. 5.

[30] Ph. PATTENDEN bereitet im Rahmen des *CCSG* eine *editio critica maior* des PS vor, in den *SC* eine *editio minor*, vgl. *Bulletin of British Byzantine Studies* 1993. Vgl. DERS., The Text of the Pratum spirituale. *Journal of Theological Studies* 26 (1975) 38-54.

[31] GUY, Recherches berechnete für die normale systematische Sammlung 1179 Vätersprüche.

[32] GUY, Recherches 119. 182 und Edition 79.

[33] S. Anm. 2.

erste Band (Kapitel I–IX) der systematischen Sammlung der AP in der sorgfältigen Edition von J.-C. Guy († 1986) samt lesbarer französischer Übersetzung und kurzgefaßter Einleitung zur Überlieferungsgeschichte und der Prosopographie der Wüstenväter vor[34]. Guy, der sich seit den 50er Jahren mit den AP beschäftigt hatte, verstarb kurz vor Beendigung seines Lebenswerkes. Im folgenden sollen einige Entscheidungen bei der Erstellung des AP-Textes diskutiert werden.

Am Anfang der Sammlungen in ihrer heutigen Form scheint das Bestreben gestanden zu sein, bereits durcheinander geratene oder unübersichtliche Vorgängersammlungen zu korrigieren, verständlicher und somit auch erbaulicher zu gestalten[35]. Es heißt im Kapitel 4 der Vorrede zur systematischen Sammlung:

Ἐπειδὴ δὲ συγκεχυμένη καὶ ἀσύντακτος οὖσα τῶν πολλῶν ἡ διήγησις δυσκολίαν τινὰ ἐνεποίει τῇ διανοίᾳ τοῦ ἀναγιγνώσκοντος, μὴ ἐξαρκούσῃ περιλαβεῖν τῇ μνήμῃ τὸν πολυσχιδῶς κατεσπαρμένον τῷ βιβλίῳ νοῦν, τούτου χάριν ἐπὶ τήνδε τῶν κεφαλαίων τὴν ἔκθεσιν κεκινήμεθα, δυναμένην διά τε τὴν τάξιν καὶ τὴν τῶν ἰσοδυναμούντων λόγων περίληψιν ἐναργεστάτην τε καὶ ἑτοίμην τοῖς βουλομένοις τὴν ὠφέλειαν παρέχειν[36].

Guy hat in den Recherches viele der älteren Handschriften benützt, um die Erzählungen in ein Schema einzuordnen. Angesichts der großen Zahl der die AP überliefernden Handschriften ließ er jüngere Ausläufer beiseite und beschränkte sich auf die „wichtigsten" Codices[37].

---

[34] Vgl. allgemein die Rezensionen von G. J. M. Bartelink, Les Apophthegmes des Pères, à propos de deux études récentes. *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 390–397 und A. Failler, *REB* 52 (1994) 313–315. Die letzte Überarbeitung des Manuskripts vor der Drucklegung übernahm B. Flusin, wobei dieser einige Korrekturen anbrachte, vgl. Flusins Vorwort zur Ausgabe Guy.

[35] S. die Ausführungen und Theorien zu den zwei Prooimien der Sammlungen, Guy, Edition 27ff. und Recherches 193f. und 232. Zur Vermischung mit Sammlungen ähnlichen Inhalts s. o.

[36] Zitiert nach Guy, Edition 94 (aus den Codd. Ath. Laura B 37 [a. 970] und Ambr. C 30 inf. [12. Jh.]).

[37] Vgl. Guy, Recherches 118, ohne Angabe der Kriterien für die „Wichtigkeit". Trotz der großen Vollständigkeit, was die älteren Handschriften betrifft, ließ Guy z. B. den Cod. Par. gr. 1089 (a. 990!), den Vind. Hist. gr. 44 aus dem 11. Jh., der auf f.1^r-141^v die alphabetische Sammlung unter dem Titel ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων καὶ πράξεις ἁγίων πατέρων überliefert, und den Vind. Hist. gr. 9 (13. Jh., AP, ein Gerontikon, HL) unberücksichtigt, vgl. H. Hunger, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 1. Wien 1961, 14f. Den Par. gr. 1089 schied Guy, Recherches 89, Anm. 1 bewußt aus, da er keinerlei Information für die Geschichte der systematischen Sammlung beinhalte. Hier übertrug Guy Verfahrensweisen, die für die Rekonstruktion der Struktur der Sammlung legitim gewesen sein mögen, auf die Texterstellung.

Die kaum zu überblickende Fülle an Apophthegmata-Handschriften läßt sich grob in zwei große Gruppen unterteilen: eine alphabetisch-anonyme und eine systematische bzw. thematische Sammlung. Die erste ordnet die Sprüche der Wüstenväter nach den Namen der Autoren in alphabetischer Reihenfolge und schließt daran anonyme Aussagen an. Die zweite ordnet die Sprüche nach 21 Schlüsselbegriffen bzw. mönchischen Tugenden. Gegen W. Bousset[38], der glaubte, die systematische Sammlung sei aus der alphabetisch-anonymen hervorgegangen, kam Guy in den Recherches zum Schluß, daß beide Sammlungen voneinander unabhängig seien. Fast dreißig Jahre später revidierte er diese Ansicht und schloß sich der Boussets an[39]. Dennoch edierte er die systematische Sammlung getrennt von der alphabetisch-anonymen, da letztere bereits in der *PG* 65 und der Teiledition von Nau vorhanden war.

Vorbehalte erweckt bei der Untersuchung der Texttradition durch Guy der Umstand, daß er bei der Analyse der zwei großen Gruppen der AP (alphabetisch-anonym, systematisch) aus „praktischen" Gründen jeweils von dem einzigen bereits edierten Text ausging: vom Abdruck des Textes von Cotelier in der *PG* 65 sowie den Veröffentlichungen von Nau[40] und für die systematische Sammlung von der lateinischen Übersetzung des Textes durch die Päpste Pelagius I (556–561) und Johannes III (561–574)[41]. Guy untersuchte ausschließlich die Struktur und Zusammensetzung der Sammlungen. Er betonte an verschiedenen Stellen seiner ersten Studie, daß es ihm in erster Linie darum gegangen sei, die Struktur der Sammlungen annäherungsweise nachzuzeichnen und daß es noch nicht möglich gewesen sei, die Textgeschichte zu schreiben[42]. Bei der Erstellung der Edition behielt er entgegen seinen früheren Aussagen die Arbeitshypothese, die für die Rekonstruktion des Aufbaus der Sammlung dienlich gewesen sein mag, auch für die Erstellung des griechischen Textes bei[43].

---

[38] W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen 1922.

[39] Vgl. Guy, Recherches 249–275 und Edition 27–32, bes. 31.

[40] In Kenntnis der Mangelhaftigkeit beider Editionen, Guy, Recherches 40 und 57. Vgl. die Kritik an der *PG*-Edition des PS bei Hesseling, Morceaux choisis 13 und Pattenden, The Text of the Pratum spirituale 40ff.

[41] In der von Rosweydus, Antwerpen 1628 edierten Form, abgedruckt in der *PL* 73,851–1062 und 74,381–394.

[42] Guy, Recherches 125: „ Malgré son importance, le problème textuel nous paraît second par rapport à celui de la structure", vgl. weiters ibid. 11.

[43] Guy, Edition 86–87:"Les variantes textuelles étant très nombreuses d'un manuscrit à l'autre [...] nous n'avons pas jugé utile de les faire figurer dans l'apparat. [...] Autant que possible, nous avons privilégié les leçons dont l'accord avec la version latine attestait l'ancienneté [dieser Satz stammt von B. Flusin, s. Vorwort S. 8]. Dans bien des cas, nous

Bei allen Überlegungen zur Überlieferung und in der Folge auch der Edition blieb die sprachliche Erscheinungsform der Vätersprüche weitgehend unberücksichtigt. Abgesehen von eventuellen Rückschlüssen auf die Überlieferungsgeschichte dieser wichtigen Texte bleibt damit auch wertvolles Material für die Geschichte der griechischen Sprache im Verborgenen. Die Schreiber und Kompilatoren sahen ihre Aufgabe vor allem in der Weitergabe des erbaulichen Inhalts der Vätersprüche. Die Zugänglichkeit für breitere Publikumsschichten war durch ein an umgangssprachlichen Elementen reiches Griechisch gegeben, für das sich der Verfasser/Kompilator entschuldigt:

Πλεῖστα οὖν κατὰ διαφόρους καιροὺς ταῦτα τὰ τῶν ἁγίων γερόντων ῥήματα καὶ κατορθώματα ἐν διηγήματος εἴδει ἐξέθεντο ἁπλῷ τινι καὶ ἀκατασκευάστῳ λόγῳ· εἰς ἓν γὰρ μόνον τοῦτο ἑώρων, ὠφελῆσαι τοὺς πολλούς [...][44].

Da Guy die systematische Sammlung als weitgehend unabhängig von der alphabetisch-anonymen verstand, nahm er im kritischen Apparat nur ausnahmsweise Bezug auf diese Parallelüberlieferung. In Hinsicht auf die sprachliche Gestalt darf diese zweite Sammlung jedoch nicht vernachlässigt werden.

Im folgenden eingehenden Vergleich des Haupttextes der AP in der Edition Guy mit den im kritischen Apparat stehenden Abweichungen bzw. der Edition Guy mit den bereits publizierten Stücken der AP (*PG*, Nau) stelle ich manche Entscheidungen der Edition Guy in Frage. Die Kritik richtet sich in erster Linie dagegen, daß 1) die Kriterien für die Rekonstruktion der Struktur der Sammlungen auf die Erstellung des Textes übertragen wurden, das heißt vor allem die nichtgriechische Handschrift *l* als Leithandschrift diente, daß 2) nicht immer der nichthochsprachliche Charakter der Sprache erkannt und respektiert wurde, daß weiters 3) die Parallelüberlieferung in der alphabetischen bzw. anonymen Sammlung in sprachlicher Hinsicht nur wenig berücksichtigt wurde und daß 4) sich trotz der besonderen Überlieferungslage, d. h. trotz des Umstandes, daß aufgrund der nichtkanonisierten Sprachform gleichwertige Varianten nebeneinanderstehen, in der Edition für die eine oder andere Form entschieden wurde.

le reconnaissons volontiers, les choix faits pour établir le texte sont discutables. Mais nous sommes convaincu que l'on ne peut encore aujourd'hui parvenir à un texte vraiment critique (si dans ce genre de littérature, un tel but n'est pas illusoire...)", vgl. Guy, Recherches 37. Es kann daher nicht von einer „kritischen" Edition im engen Sinne die Rede sein.

[44] Guy, Edition 94, Prooimion Kapitel 3,6–9.

1. In der Edition Guy wurde der Autorität der lateinischen Fassung soviel Gewicht beigemessen[45], daß mitunter der griechische Text wider die griechischen Textzeugen nach der lateinischen Übersetzung korrigiert wurde, auch dort wo erstere einen zufriedenstellenden Text überliefern. So ersetzte Guy in G III 40,8: [...] Μνήσθητι ὅτι δεῖ σε τῷ θεῷ ἀπαντῆσαι. Λέγε δὲ καὶ τοῦτο· Τί θέλω ἐγὼ μετὰ ἀνθρώπου; [...] die von je zwei Handschriften überlieferten Formen ἔλεγε bzw. λέγειν durch den Imperativ λέγε, der nicht überliefert ist, aber die Übersetzung des lateinischen *dic* darstellt. Die überlieferten Formen ergeben durchaus einen Sinn,[46] so daß die Konjektur überflüssig erscheint.

In anderen Fällen entschied sich Guy bei gleichwertigen Varianten in den griechischen Handschriften oft gegen eine Mehrheit der anderen Varianten für die, die der lateinischen Übersetzung dem Wortlaut nach eher entspricht, wobei er an eine wortwörtliche Übersetzung zu denken schien. Daher wählte er für den Haupttext z. B. in G III 35,3 δάκρυα, das nur eine griechische Handschrift bzw. *l* aufweisen, während die übrigen Zeugen für das betreffende Apophthegma den Singular überliefern. Ebenso wird in G III 45,6 der Sg. πόλεμον nur von der Hs O und *l* gestützt, während die übrigen vier Hss πολέμους haben. In G I 26,3 entschied sich Guy in Anlehnung an lat. *curis* gegen das in zwei Hss erhaltene φρονημάτων für das lediglich in einer Hs aufscheinende φροντίδων. Daß die lateinische Fassung sich durchaus nicht sklavisch an den griechischen Archetyp hält, wird an verschiedenen Stellen klar, wo sie vom gesicherten Wortlaut der griechischen Überlieferung abweicht und diesem nur sinngemäß entspricht, z. B. G III 15,2-3 ἀεὶ ταύτης ἐμνημόνευσας τῆς ὥρας – *l* hanc horam ob oculos habuisti; ebenso G VI7,4 κιχρῶνται αὐτά – *l* petunt eos ad legendum.

An mehreren Stellen ergibt sich innerhalb der Überlieferung ein Übergewicht einer Variante gegenüber einer anderen lediglich aufgrund der Beschränkung auf die systematische Sammlung. Zieht man auch die entsprechenden Passagen aus der *PG* bzw. Nau heran, verschiebt sich das Gewicht zugunsten der im Apparat stehenden Form oder das Verhältnis wird zumindest ausgeglichen. So haben in G I 13,20 die Hss O u. R κατὰ

[45] Diese Bevorzugung der lateinischen Version geht zum Teil auf die Überarbeitung der Edition durch Flusin zurück, der auch dort, wo Guy ursprünglich den Lesungen der Hs Y (=Ath. Prot. 86, 9. Jh.) den Vorrang gegeben hatte, die lateinische Version bevorzugte, vgl. Guy, Edition 7–8. Ich zitiere die lateinische Fassung nach dem kritischen Apparat der Edition Guy.

[46] ἔλεγε: „... (und) weiter sagte er ..."; von δεῖ abhängiges λέγειν: „(Denke daran, daß Du Gott gegenübertreten mußt und daher) sagen mußt: (Was soll ich mit einem Menschen?)"

πᾶσαν ἡμέραν gegen W πᾶσαν ἡμέραν und H πᾶσαν ὥραν wie auch der *PG*-Text. In G I 19,2-3 steht in H derselbe Text wie in der *PG*-Edition: [...] ὥσπερ ὁ ὄφις ὁ χαλκοῦς ἐν τῇ ἐρήμῳ εἴ τις ἔβλεπεν αὐτόν [...]. Guy nahm dagegen die syntaktische Variante der Hss O u. W [...] ὥσπερ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν τὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ εἴ τις ἔβλεπεν [...] in den Haupttext auf. Der Vergleich zeigt, daß in vielen Fällen von den anderen Hss abweichende Sonderlesungen von H vom *PG*-Text gestützt werden (z. B. διεσπαραγμένον – G VII,10 ἐσπαραγμένον, ἀντέπεμψεν – G VI 2,8 ἀπεπέμψατο bzw. ἀπέπεμψεν und ἔπεμψεν, οἰκοδομηθήσονται – G VI 4,11–12 οἰκοδομοῦνται, ἐκτήσατο – G VI 7,1 ἐκέκτητο, ὁλοκοτίνην – G VI 8,16 νόμισμα, ἐκοπίασεν – G VI 27,2 ἐκοπία, ἔπεμψεν – G VI 27,15 ἐπέμφθη). Die Handschrift H der systematischen Sammlung der AP scheint, was den Wortlaut betrifft, der alphabetischen Sammlung näher zu stehen.

Andererseits entspricht die alphabetische Sammlung mitunter der Leithandschrift *l* der Edition Guy genauer als die Handschriften der systematischen Sammlung: *PG* 65,337A οὐκ ἀποθνήσκει (fehlt in G V 9,8–9) – *l* quia non moritur. *PG* 65,236D παρακαλῶν αὐτόν (gegen G VI 8,6 πρὸς αὐτὸν λέγων) – *l* rogans eum. *PG* 65,220C τεσσαρακοστὸν ἔτος ἔχειν (gegen G IV 25,1 τριάκοντα ἔτη) – *l* supra quadraginta. Da die Edition im allgemeinen dem Grundsatz folgt, daß *l* aufgrund ihres Alters den besseren Text hat und in den konkreten Fällen auch vom *PG*-Text unterstützt wird, würde man die *PG*-Varianten im Haupttext erwarten.

An einigen Stellen entschied sich Guy in Anlehnung an *l* für die weniger passende Variante innerhalb der Überlieferung: In G III 5,16 haben drei Handschriften ἰδίαν ψυχήν, zwei ἰδέαν. Letzteres deckt sich mit „imaginem" im lateinischen Text. Dennoch ergibt der Satz [...] ἐπὶ μὲν τῇ τῶν ἁμαρτωλῶν κρίσει στένε, δάκρυε, πένθους ἔνδυσαι τὴν ἰδίαν ψυχήν [...] („Jammere, weine, kleide deine Seele in Trauer beim Sündengericht" gegen „Jammere [...] kleide das Bild in Trauer") mit der im Apparat stehenden Variante einen besseren Sinn[47].

Unbestritten ist, daß *l* bisweilen Interpretationshilfen für den griechischen Text und Hinweise für dessen Korrektur bietet, die in der Edition Guy nicht immer genutzt wurden. Das Apophthegma G III 37 lautet wie folgt:

Διηγήσαντο περὶ τοῦ ἀββᾶ Ὢρ καὶ τοῦ ἀββᾶ Θεοδώρου ὅτι ἦσαν βάλλοντες πηλὸν εἰς κελλίον, καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους· Ἐὰν ἐπισκέψηται ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἄρτι, τί ποιοῦμεν; Καὶ κλαύσαντες ἀφῆκαν τὸν πηλὸν καὶ ἀνεχώρησαν εἰς τὰ κελλία ἑαυτῶν.

Im kritischen Apparat ist zu lesen, daß der Text von Pelagius und Johannes hier „caprinam pellem", also „Ziegenfell", überliefert, das im

[47] GUY, Edition 153 übersetzt: „[...] revêts l'attitude de deuil [...]".

kargen Einsiedlerleben als sträflicher Luxusartikel gelten mußte und einen besseren Sinn ergibt als das gr. πηλός „Lehm". Der griechische Text kann durch eine kleine Korrektur verbessert werden. Ersetzt man η durch gleichlautendes ι und verschiebt man die Betonung, erhält man πῖλος „Filz, Filzdecke", was der Bedeutung des Ziegenfells nahekommt[48].

2. Da es sich bei den AP um eine Sammlung von Texten handelt, die lediglich in einem bestimmten Ausmaß den Regeln der klassischen Grammatik folgen, ist bei der Auswahl des grammatisch „Richtigeren" für den Haupttext Vorsicht geboten. Gemessen an unserer heutigen Kenntnis des nichthochsprachlichen Griechisch müssen nebeneinanderstehende Formen wie G III 39,9 ἡμῶν – ἑαυτῶν (Gebrauch des reflexiven Pronomens der 3. Ps. Pl. für alle drei Personen)[49], G III 27,2 ἐπισκέψηται – ἐπισκέψεται (formaler Zusammenfall von Futur und Aoristkonjunktiv)[50], G III 25,4 σταθέντες – στάντες (Verlust der Unterscheidung Passiv-Medium, Herausbildung einer einzigen Mediopassivform)[51] als gleichwertig betrachtet werden.

In G III 45,6 hat Guy (nach dem Vorbild des lateinischen timebis) eine aktive Futur-Form φοβήσεις („du wirst Angst einjagen") konjiziert, während fünf griechische Kodizes der systematischen Sammlung sowie N142,5 die passende Form φοβῆσαι („du fürchtest"="du wirst fürchten") überliefern (die „klassische" Form φοβῇ haben die späten Kopien der Hs O). Die Bildung der 2. Ps. mediopassiv des Präsens auf –σαι kommt bereits in der Koine vor[52]. Der Gebrauch des Präsens in Futurbedeutung ist durchaus üblich und in manchen Texten mit vergleichbarer Sprache die häufigste Art, das Futur auszudrücken[53].

3. Guy betrachtete die thematisch-systematische Sammlung als unabhängigen Überlieferungszweig, so daß er bei der Texterstellung auf die

[48] In der *PG*-Edition wird in einer Anmerkung zu dieser Stelle auf die Möglichkeit einer derartigen Textrestituierung hingewiesen, *PG* 65,437B Anm. 28: „Dissonat multum Pelagii versio. [...] Legebatne priori loco πῖλον, aut μῆλον seu μηλωτήν, posteriori vero πλινθεῖον?"

[49] Dieser Gebrauch ist schon allgemein hellenistisch, vgl. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 14. völlig neubearbeitete Auflage, Göttingen 1974, §64,1. Vgl. FESTUGIÈRE, Historia Monachorum S. LXXIV.

[50] Vgl. BROWNING, Medieval and Modern Greek 31, 35 (unter besonderem Hinweis auf die Futurbildung im PS).

[51] Vgl. BROWNING, Medieval and Modern Greek 29; BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch §78,1.

[52] Übertragung der Endung –σαι von den athematischen Verben und Vereinheitlichung des Paradigmas, vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch §87.

[53] BROWNING, Medieval and Modern Greek 35.

bereits wenn auch unzureichend edierte alphabetische (*PG*) und anonyme (Nau) Sammlung kaum mehr Rücksicht nahm.

3.1 Die Kernaussagen der sowohl in der systematischen als auch der alphabetisch-anonymen Sammlung überlieferten AP sind abgesehen von geringen Abweichungen gleich[54]. In der Einleitungspassage[55] bzw. dem Rahmentext, in dem der Ausspruch oder die erzählte Begebenheit eingebettet sind, können die Formulierungen oder syntaktischen Konstruktionen jedoch variieren. Die direkte Rede des jeweiligen Anachoreten wird mit variierenden Formeln eingeführt. Das Subjekt des Einleitungssatzes lautet offensichtlich ohne Unterschied: ὁ ἀββᾶς oder ἀββᾶ[56] mit dem jeweiligen Namen, bei anonymen Sprüchen εἷς τῶν πατέρων oder ἀνὴρ ἅγιος. Dem schließt sich das Prädikat εἶπεν oder λέγει, häufig auch διηγήσατο oder διηγεῖται an. Ist der Autor mit dem des vorhergehenden Spruches identisch, wird oft lediglich das Prädikat mit einem πάλιν wiederholt (πάλιν λέγει/ εἶπεν αὐτῷ ὁ ἀδελφός G VI 15,7). Handelt es sich um die Antwort auf eine Frage, kann die Einleitung ἠρώτησεν ἀδελφός (τινα) γέροντα λέγων ... bzw. ἀδελφὸς ἠρώτησε (τινα) γέροντα ... oder ἐρωτηθεὶς ... ἀπεκρίνατο / ἀπεκρίθη[57] bzw. εἶπεν lauten (z. B. G I 29,2 εἶπεν wie Hs R und *l* – *PG* 65,172C ἀπεκρίθη wie die Hss OHW). Derselbe Spruch kann in verschiedenen Handschriften verschieden eingeleitet werden, je nach dem, an welcher Stelle der Sammlung er überliefert wird. Weiters kann die Allgemeingültigkeit des Sinnspruchs auf verschiedene Art und Weise zum Ausdruck gebracht werden, z. B. in G III 1 durch die 1.Ps.Pl., dagegen in der entsprechenden *PG*-Passage durch den Imperativ Sg. und Pl.:

> G III 1 Πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες τὸν φόβον τοῦ θεοῦ πάντοτε μνημονεύσωμεν τοῦ θανάτου, μισήσωμεν τὸν κόσμον [...], ἀποταξώμεθα. Πεινάσωμεν [...] –
> *PG* 65,85C (=Antonios 53) Πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχε πάντοτε [...]. Μνημόνευε τοῦ θανατοῦντος καὶ ζωογονοῦντος. Μισήσατε [...] Ἀποτάξασθε [...]. Πεινάσατε [...].

[54] In der Edition Guy wird am rechten Rand der französischen Übersetzung auf das jeweils entsprechende Stück in einer Parallelüberlieferung verwiesen.

[55] Guy, Recherches 202 weist darauf hin, daß die Abweichungen im *incipit* am größten sind.

[56] In der Edition wurden diese Abweichungen normalisiert und immer ἀββᾶ gesetzt, vgl. Guy, Edition 87.

[57] Das Schwanken zwischen Medial- und Passivformen (bei ursprünglichen Passiva) ist seit der Koine verbreitet; besonders häufig bei den Formen von ἀποκρίνομαι, vgl. Blass – Debrunner – Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch §78.

3.2 Sinnvolle Varianten

Im Ausspruch selbst treten verschiedene Variationen des Inhalts in Form von Synonymen, Umstellungen oder syntaktischen Varianten auf. Meist haben sie auf den Inhalt nur geringfügige Auswirkungen[58], mitunter können sie aber eine unvermutete Nuance zum Ausdruck bringen. Die lautliche Verwandtschaft vieler Varianten und die zahlreichen Umstellungen von Wörtern bzw. Wortgruppen legen die Vermutung nahe, daß es zu derartigen Abweichungen unter anderem auch durch mündliches Diktat oder inneres oder auch lautes Vorsagen durch den Schreiber kam. Dieses Phänomen erinnert an das „sinnvolle Verhören", wie es bei späteren byzantinischen volkssprachlichen Texten auftritt[59]. Sammlungen erbaulicher Geschichten wie die AP wurden in den Klöstern mit großem Eifer gelesen, d. h. vor allem vorgelesen[60]. Kürzere Apophthegmata mögen auch mündlich überliefert worden sein. Bei der Abfassung ganzer Sammlungen kann man Beeinflussung durch eine mündliche Tradition aber wohl ausschließen. Diese sinnvollen Varianten lassen sich sowohl im Vergleich der Handschriften der systematischen Sammlung untereinander (Punkt 4) als

[58] Gewisse inhaltliche Abweichungen der verschiedenen Sammlungen voneinander lassen nach Guy, Edition 111, Anm. 1 auf einen unterschiedlichen Rezipientenkreis schließen; so sei die systematische Sammlung eher für den Gebrauch in einem Koinobion bestimmt gewesen.

[59] Vgl. H. Eideneier, Leser- oder Hörerkreis? Zur byzantinischen Dichtung in der Volkssprache. *Hell* 34 (1982–83) 119–150, bes. 23 und 29f. Ders., Ptochoprodromos (*Neograeca Medii Aevi* V). Köln 1991, 53ff. Ders., Krasopateras. Kritische Ausgabe der Versionen des 16.–18. Jahrhunderts (*Neograeca Medii Aevi* III). Köln 1988, 42ff.

[60] M. Mullett, The Madness of Genre. *DOP* 46 (1992) 236 zählt das Gerontikon zu den in mehreren Sitzungen mündlich vorgetragenen Gattungen der byzantinischen Literatur. Im Sabas-Typikon (Kap. 8) heißt es, daß das ganze Jahr über im Refektorium πατερικά gelesen werden sollten, vgl. Ch. Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lyon 1688, 1130 mit weiteren Belegen. Vgl. weiters zur Verwendung von πατερικά / γεροντικά im Klosteralltag: die Geschichte des Abbas Eirenaios im PS (*PG* 87, 2909B: ... καὶ παρὰ τοῦ ἀββᾶ τῆς λαύρας ἔλαβον βιβλίον γεροντικόν, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἔλαβον ἀναγνῶναι ...); Johannes Eleemon erwähnt πατερικά als eine Fundgrube erbaulicher Geschichten, A. J. Festugière – L. Rydén, Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre. Paris 1974, XL 40f. (Ὠικοδομήθη δὲ πάνυ ὁ ὅσιος καὶ εἶπεν· „Πίστευσον, πολλὰ πατερικὰ ἀνέγνων, τίποτε τοιοῦτον οὐκ ἤκουσα".); Athanasios Athonites schrieb selbst ein γεροντικόν in nur 40 Tagen, J. Noret, Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae (*CCSG* 9). Leiden 1982, Vita B 35,52f. In Vita B 30,38–54 interpretiert Athanasios das in *PG* 65, 221 B überlieferte Apophthegma. Unter den im Testament des Eustathios Boilas (a. 1059) genannten Büchern befinden sich ein λειμωνάριον und ein πατερικόν, P. Lemerle, Cinq études sur le XIe siècle byzantin. Paris 1977, 25, Z. 148 und 162. Michael Attaleiates (a. 1077) hinterließ dem von ihm gestifteten Kloster ein πατερικὸν μέγα, P. Gautier, La Diataxis de Michel Attaliate. *REB* 39 (1981), 127, Z. 1755.

auch im Vergleich dieser mit der alphabetisch-anonymen Sammlung feststellen. Die Varianten sind in den meisten Fällen gleichwertig und somit Rückschlüsse auf einen Archetyp bzw. die Entscheidung für eine Form nur begrenzt möglich. Ich greife im folgenden besonders häufig auftretende Kategorien von Varianten heraus[61].

3.2.1 Sinnvolle Varianten ohne phonetische Verwandtschaft

G I 13,19 δοκεῖν – *PG* 65,216C νομίζειν
G I 18,11 τήρει – *PG* 65,306A φύλαξον
G I 20,2 ἐργαλεῖα – *PG* 65,332B ὁδηγοί
G I 30,2 διαμενέτω (Hs R) – *PG* 65,172D παραμενέτω (wie Hss OW)
G I 31,7 φυλάξαι – N253,6 βαστάσαι
G III 44,3 γερόντων – N141,2 πατέρων
G IV 1,7 ἀπερχόμενος – *PG* 65,81A ὑπάγων
G IV 48,7 τὸ φαγεῖν – *PG* 65,408B ἐκεῖνο τὸ ἐφάγομεν[62]
G IV 50,1 ζῷα – *PG* 65,441B θηρία
G VI 14,4 ἀκτημοσύνη – *PG* 65,376A ἀποταγή
G VI 27,2 εἰσέρχεσθαι – *PG* 65,285D ἐλθεῖν
G VI 27,10 λαγύνια – *PG* 65,288A ἀγγεῖα
G VI 17,2 ἀγαθόν – *PG* 65,416C τέλειον
G VI 17,2 δυναμένοις – *PG* 65,416C ὑπομένουσιν
G IX 24,18 χάρις – N20,15 ἀγαθότης

3.2.2 Sinnvolle Varianten in phonetischer Verwandtschaft

G I 13, 10–11 προσέχων – *PG* 65,216B προσέχειν (ebenso Hs W)
G I 25,3 πατράσιν – *PG* 65,369C ἀνδράσιν
G I 25,8 θεοσεβεῖν – *PG* 65,369D θεῷ δουλεύειν
G I 24,1–2 ἐὰν δύο πράγματα μισῇ ὁ μοναχός – *PG* 65,337B ἐὰν δὺο πράγματα νικήσῃ ὁ μοναχός
G III 41,3 ἀπολογία – N139,2 λόγον
G III 42,1 σκιάν – N140,1 κακίαν
G IV 50,2 ῥυπαρόν – *PG* 65,441C πονηρόν (wie Hs H)
G IV 51,1–2 τῶν κατὰ κόσμον πλουσίων – *PG* 65,421C κοσμικῶν (wie Hs H)
G VI 15,10 καταλείπῃς – *PG* 65,376B καταλείψῃς
G VI 15,11 ἀταράχως – *PG* 65,376B μὴ μετὰ ταραχῆς
G VI 17,4 ἄνεσιν – *PG* 65,421C ἀνάπαυσιν
G VI 27,3 εἰσαγαγεῖν – *PG* 65,288A συναγαγεῖν

[61] G=Edition Guy der AP, N=Edition der anonymen Apophthegmata von Nau, *PG*=Patrologia graeca; s. zu den jeweiligen Editionen Anm. 2. Vgl. die Einteilung der sinnvollen Varianten bei Eideneier, Leser- oder Hörerkreis? 129 in zwei große Gruppen: 1. Sinnvolle Varianten in phonetischer Verwandtschaft und 2. Sinnvolle Varianten mit gleichem oder ähnlichem Wortsinn. Lendle, Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum Protomartyrem 76 unterscheidet zwischen Wort-, Form- und Stellungsvarianten.

[62] Zum Relativpronomen τόν, τήν, τό vgl. Browning, Medieval and Modern Greek 61.

mit Tempuswechsel:

G I 22,3 ηὕρηται – *PG* 65,333D εὑρέθη
G VI 19,6 ἦλθε – *PG* 65,436A ἔρχεται
G VI 19,9 ἤθελεν – *PG* 65,436A ἠθέλησεν
G VI 27,9 ἤρχετο – *PG* 65,288A ἦλθε

3.2.3 Umstellungen:
Die Reihenfolge der Wörter bzw. Wortblöcke wird umgedreht[63]

G IV 29,9 παρεῖχον αὐτῷ – *PG* 65,268B αὐτῷ παρεῖχον
G IV 47,3 εὐχόμενος λέγω – *PG* 65,393A εὔχομαι λέγων[64]
G V 1,9–10 αἱ καρδίαι ὑμῶν – *PG* 65,84B ὑμῶν αἱ καρδίαι
G V 5,6 οὐ διὰ λογισμῶν ὀχλεῖται – *PG* 65,253A διὰ λογισμῶν οὐκ ὀχλεῖται
G V 5,11–12 φεῦγε τοὺς ζῶντας – *PG* 65,253A τοὺς ζῶντας φεῦγε
G V 7,3 τὸν τῆς πορνείας δαίμονα – *PG* 65,325B τὸν δαίμονα τῆς πορνείας
G VI 17,6 ἰσχυρὰ ψυχή – *PG* 65,421D ψυχὴ ἰσχυρά
G VI 19,1 ἦν τις ... Φιλάγριος – *PG* 65,436A Φιλάγριος ἦν τις
G VI 8,21 πάλιν εὐχήν – *PG* 65,237B εὐχὴν πάλιν
G VI 8,36–37 τὸ θαυμαστόν αὐτοῦ – *PG* 65,257C αὐτοῦ τὸ θαυμαστόν
G VI 11,2 τοιοῦτον ὀφείλει φορεῖν ἱμάτιον ὁ μοναχός – *PG* 65,228A τοιοῦτον ὀφείλει ὁ μοναχὸς φορεῖν ἱμάτιον
G VI 14,2 διαδοὺς ... πένησι – *PG* 65,245C πένησι διαδούς
G VI 15,6 ἀφῆναι μικρόν – *PG* 65,376A μικρὸν ἀφῆσαι

4. Sinnvolle Varianten innerhalb der systematischen Sammlung[65]

4.1 Sinnvolle Varianten ohne phonetische Verwandtschaft

G II 10,19 γυνή – παρθένος
G II 29,9 τελειῶσαι – πληρῶσαι
G II 29,12 λεκάνην (1 Hs) – κρατῆρα (3 Hss)
G III 17,1 σκοτεινῷ κοιτῶνι – σκότει
G III 22,2 γίνεται ἄφεσις – κτᾶται ἄφεσιν
G III 33,6 σχήματος – γένους
G III 34,7 κόπων – πόνων (πόνου)
G III 38,6 ζωήν – βίον
G III 39,7 ἀνθρωπότητα – ἀνθρωπίνην φύσιν

[63] Vgl. die lange Liste derartiger Varianten im Vergleich zwischen den beiden Hauptfamilien der HM untereinander bzw. dieser mit den „abweichenden" Handschriften, Festugière, Historia Monachorum S. XLIII–XLV und LXXXVI–LXXXIX; weiters im Vergleich der verschiedenen Versionen und Handschriften der „Erzählung über der Bau der Hagia Sophia" E. Vitti, Die Erzählung über den Bau der Hagia Sophia in Konstantinopel. Kritische Edition mehrerer Versionen. Amsterdam 1986, passim.

[64] Zu dieser besonderen Gruppe von Umstellungen vgl. Festugière, Historia Monachorum S. LXXX (Interversion du participe et du verbum finitum).

[65] Links die im Text stehende Form, rechts die im kritischen Apparat. Vgl. die Varianten, die die beiden Hauptfamilien (x, y) der HM-Hss im Vergleich aufweisen, Festugière, Historia Monachorum S. XLV–LV.

G III 40,8 ἀπαντῆσαι – παραστῆναι
G III 55,1 ἁγίων – γερόντων
G IV 1,7 ἀπερχόμενος – ὑπάγων
G V tit. (=V16,19; V17,6) πολέμων – λογισμῶν (vgl. auch V 15,3)
G V 1,12 δεῖ – χρή
G V 14,5 σωματικῶς – φανερῶς
G V 22,12 ἐργασίας – πολιτείας
G V 26,7 ἀνελθών – ἀναβάς
G V 27,5 ὑπομεῖναι – ὑπενεγκεῖν
G V 32,19 κώμην – οἰκουμένην
G V 37,1 u. a. πατέρων – γερόντων
G V 43,14 εἰς ὕψος – εἰς τὸν οὐρανόν
G V 43,24 ἀγαθός – φιλάνθρωπος
G V 44,4 θυσίας ἐπιτελοῦντα – θυσίας προσφέροντα
G V 45,11 ἀσθενοῦντα – ἐν πολλῇ ἀθυμίᾳ /ἀσθενείᾳ
G V 46,69–70 τῆς βιώσεως χρόνον – βίον

mit Sprachniveauunterschied („Hochsprache" – „Umgangssprache")[66]
G IV 51,6 κορεσθῆς – χορτασθῆς[67]

4.2.1 Sinnvolle Varianten in phonetischer Verwandtschaft
G I 32,8 πονηρεύεσθαι – πορνεύειν
G II 5,1 ἵνα τί – διατί
G II 10,19 ποιῆσαι πλοῦν – διανῦσαι πλοῦν
G II 12,1 συνεχῶς – συχνῶς
G II 29,1 φιλόπονοι – φιλόσοφοι
G III 5,4 κρῖμα – κριτήριον
G III 5,8 ἀτελεύτητον – ἀτέλευτον
G III 35,2 ἀγρυπνῶν – ἄγρυπνος
G III 49,7 πενθήρης – πενθοῦσα
G III 49,16 ὑπερβαλλούσης – ὑπερβολῆς
G III 50,5 εἶδες – ἴδε
G III 52,1 λίνυφος – λινοῦν ὕφος
G V 28,10 ὥρᾳ τοῦ φαγίου – ὥρᾳ τοῦ φαγεῖν
G V 41,2 εὐμόρφων – εὐμορφοτάτων
G V 44,25 ἔκχυσιν αἱμάτων – αἱματοχυσίαν
G V 45,3 ἰδόντες – εἰδότες
G V 46,17 περιφανής – περίφημος
G V 46,85 ἀγαλλιώμενος – ἀγαλλιασθείς[68] / ἀγαλλιασάμενος
G V 46,89 καινοτέρῳ – νεωτέρῳ
G IX 6,16 μετὰ χαρᾶς – χαίρων

[66] Vgl. EIDENEIER, Leser- oder Hörerkreis? 129 die Kategorie 2. a) gleicher Sinn/ verschiedene Stilstufe.

[67] Zum Gebrauch von χορτάζειν für κορεννύναι s. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 92 (Ersatz der Verba auf -μι durch stammfremde Synonyma) und § 126_6.

[68] Zur Bevorzugung der passiven Aoristform vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 78.

4.2.2 mit Sprachniveauunterschied („Hochsprache" – „Umgangssprache")
G III 13,1 περίκειται – περικείτεται[69]
G V 1,9 βαρηθῶσιν – βαρυνθῶσιν[70]
G V 4,7 περιέπεσον – περιέπεσαν[71]
G V 27,20 ἀφῆκε – ἀφίησε[72]
G V 28,7 συγγενής – συγγένισσα[73]
G V 32,18 (=37,3) ἀφίει – ἀφῇ[74]
G VII 49,26 χωρίον – χωράφιν („Feld")[75]
G VIII 26,6 ἐσθίει – τρώγει[76]

4.2.3 Besonders viele Varianten treten bei „volkssprachlichen" Wörtern auf, die keinem kanonisierten Wortschatz angehören, z. B.
G V 34,7 καταρτίδιον – κερατίδιον – κερατάριον („Mast")
G VI 10,3 (*PG* 65,225B) σεβένινα – σεβέντινα – σεβέννια – σεβέννινα („Kleid aus Palmenblättern")
G IX 20,6 κνίδιον – κοιλίδιον – κυλίκιον („Becher, Krug")[77]

4.2.4 Sinnvolle Varianten mit Hinzufügung von Vorsilben[78]:
G III 3,3 πιπτόντων – ἐκπιπτόντων
G V 4,53 ἐνεγκεῖν – ὑπενεγκεῖν
G V 34,12 ἔρχεται – ἀπέρχεται
G V 45,26 ἔστη – ἀπέστη

[69] S. E. KRIARAS, Λεξικό τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας. Thessalonike 1969–, Bd. 8, 129 κείτομαι; G. N. CHATZIDAKIS, Einleitung in die neugriechische Grammatik. Leipzig 1892 (ND Hildesheim 1977), 28; IDEM, Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικά. Athen 1905, Bd. 1, 316f.; A. J. JANNARIS, An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect. London 1897 (ND Hildesheim 1968), § 993; B. MANDILARAS, The Verb in the Greek Non-Literary Papyri. Athen 1973, § 133 Anm. 1; vgl. Ptochoprodromos (Edition EIDENEIER) IV 248-20 κοίτομαι, IV 590 κοίτεται.

[70] BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 101_{12}; *LSJ* „βαρύνω is replaced by βαρέω in later Greek."

[71] Vermischung der Endungen des starken Aorist mit denen des schwachen, vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 80–81.

[72] Sigmatischer Aorist beeinflußt durch das Futur ἀφήσω. Vgl. F. Th. GIGNAC, A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. Vol. II Morphology. Mailand 1981, 387; CHATZIDAKES, Einleitung in die neugriechische Grammatik 16 und 309. Vgl. JANNARIS, An Historical Greek Grammar, §§ 949 und 1916.

[73] Einmal bei LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, für BMV belegt.

[74] Präsens bzw. Konjunktiv Aorist in Futurbedeutung, vgl. Anm. 50.

[75] Die Hs R überliefert τὴν χωράφην; ich korrigiere in τὸ χωράφιν.

[76] In nachklassischem Griechisch fungiert τρώγω als Präsens zu ἔφαγον (vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 126), jedoch noch nicht in der Septuaginta. Ps. 40 (41),10 ὁ ἐσθίων ἄρτους μου wird im Johannesevangelium (13,18) in der Form ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον zitiert, vgl. *LSJ* τρώγω.

[77] Die Hss überliefern die orthographisch irreführenden Formen κιλήδιον und κιλίκιον.

[78] Vgl. FESTUGIÈRE, Historia Monachorum S. LXXIVf.

4.2.5 Sinnvolle Varianten mit Tempuswechsel

G I 23,4 ἐστι – ἦν
G II 18,4 ἔλεγεν – λέγει

Besonders häufig ist der Wechsel von Imperfekt-Aorist und umgekehrt[79].

G II 26,1 εἶπεν (1Hs) – ἔλεγεν (3Hs)
G III 32,1 παρέκαλεσε – παρεκάλει
G III 33,3 ἔκλαυσεν – ἔκλαιεν
G V 16,5 ἐπετίθετο – ἐπετέθη
G VII 49,16 ἐποίησεν – ἐποίει
G VII 49,22 ἐκοιμήθην – ἐκοιμώμην

4.2.6 Wechsel zwischen finiten Verbalformen und participium conjunctum[80]

G III 20,11 πεσόντες – ἔπεσον
ibid. εἶπον πάντες – εἰπόντες
G V 31,3 ἦλθεν – ἐλθών
G V 36,9 ἀναστάς – ἀνέστη
G V 39,3 ἐλθόντες – ἤλθομεν
G V 43,25 ἐξελθών – ἐξῆλθε

4.2.7 Umstellungen[81]

G I 13,7 καρδίας καὶ φυλακῆς – καὶ φυλακῆς καρδίας
G V 27,10 εἰς τὴν ἐσωτέραν ἔρημον – εἰς τὴν ἔρημον τὴν ἐσωτέραν

Die Edition Guy der systematischen Sammlung der Apophthegmata patrum ist keine kritische Edition im strengen Sinne. Wie weit eine solche überhaupt möglich ist, muß erst geklärt werden. Die vorliegende Form der Edition täuscht über den uneinheitlichen Überlieferungszustand des Textes hinweg und verabsäumt es, über Textvarianten in der alphabetisch-anonymen Sammlung zu informieren. Die Abweichungen zwischen systematischer und alphabetisch-anonymer Sammlung bewegen sich in denselben Dimensionen und verlaufen nach denselben Mustern wie die Abweichungen der verschiedenen Handschriften der systematischen Sammlung untereinander. Die Abweichungen (Varianten) der systematischen Sammlung von der alphabetisch-anonymen rechtfertigen in sprachlicher Hinsicht eine Trennung der beiden Sammlungen voneinander nicht. Ganz

[79] Der Gebrauch des Aorist bzw. Imperfekt gibt jeweils eine unterschiedliche Erzählperspektive an. Während der Aorist die vergangene Handlung konstatiert, wird sie durch das Imperfekt vergegenwärtigt. Vgl. zu dieser Art der Variationen FESTUGIÈRE, Historia Monachorum S. LVIf. und LXXVf.

[80] Vgl. FESTUGIÈRE, Historia Monachorum S. LXXIX.

[81] Ich vermute, daß es mehr Umstellungen gibt, als im Apparat verzeichnet sind.

im Gegenteil werden Varianten, die in der Edition Guy im Apparat stehen (vor allem der Hs H), auch vom *PG*-Text bzw. der Edition Nau gestützt. Die Texte der verschiedenen Sammlungen dürften auch nach der Abspaltung der systematischen Reihe miteinander interferiert haben.

Gemeinsames Merkmal der AP und verwandter Texte (HM, HL, PS und weitere hagiographische Texte) ist, daß es sich dabei um subliterarische Texte handelt, in denen sich die Entwicklung der griechischen Sprache stärker widerspiegelt als in anderen Textsorten. Die Sprachform, in der diese Texte abgefaßt sind, ließ aufgrund ihrer Einfachheit und unverbindlichen Form – da in erster Linie an der Vermittlung des erbaulichen Inhalts interessiert – dem Abschreiber einen größeren Spielraum, verändernd in den Text einzugreifen, wobei dieser oft zum (unwillkürlichen) Bearbeiter wurde. Manche Varianten mögen auch durch mündliches Diktat oder lautes Vorsprechen eines klar verständlichen und deutlichen vertrauten Textes entstanden sein, bei dem sich der Schreiber mehr auf den Inhalt als auf den Wortlaut konzentrieren konnte; jedenfalls sprechen die vielen Varianten in phonetischer Verwandtschaft für eine teilweise mündliche Beeinflussung. Die Entscheidung, welche der gleichwertigen Varianten im Haupttext der Edition stehen sollte, scheint nicht immer möglich. Die Wahl einer anderssprachigen Handschrift als Leithandschrift erweist sich für die Textedition als problematisch. Die über weite Strecken vorbildliche Edition Guy wird in Zukunft die Grundlage für eine Auseinandersetzung mit dem griechischen Text der AP darstellen; wenn es um sprachliche Feinheiten geht, wird es dem Leser aber nicht erspart bleiben, auch weiterhin parallel die Editionen der *PG* und von Nau zu benützen.

MANFRED KERTSCH / GRAZ

WEITERE CHRYSOSTOMOS-REMINISZENZEN BEI ISIDOR VON PELUSION

(zugleich ein Spiegelbild des biblisch-platonischen Synkretismus in der patristischen Gräzität der Spätantike sowie der Konsistenz bzw. Homogenität stilistischer und lexikalischer Ausdrucksformen)

Es bereitet ein ums andere Mal ein Vergnügen, mehr oder minder durch Zufall auf ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen zwei Autoren zu stoßen, namentlich in dem im Altertum nahezu regulären Fall des Verschweigens der „Bezugsquelle" durch den Kopisten, wie dies bei Exzerptoren vom Schlage eines Isidor von Pelusion oder eines Pseudo-Kaisarios gang und gäbe ist, wofür ich meinerseits mehrmals den Nachweis erbringen konnte[1]. Ich vermag nunmehr abermals Beispiele solcher Entlehnungen – der Begriff „Plagiat" ist ja für jene Zeiten bekanntlich unzulässig! – aus Johannes Chrysostomos einerseits und Gregor von Nazianz andrerseits bei besagtem Isidor von Pelusion nachzuweisen. Zusätzlich darf ich aufzeigen, daß etwa die chrysostomische Vorlage selbst teilweise auf älterem Gedankengut beruht oder, mit anderen Worten, den Stempel der Konvention bzw. Tradition an sich trägt.

Um gleich *in medias res* zu gehen, seien zunächst folgende Abschnitte aus Chrysostomos und Isidor einander gegenübergestellt, wo in beiden Fällen das biblische Beispiel der „sittlichen Umkehr" Salomos als aufrüttelnde und nachahmenswerte Empfehlung vorgeführt wird – bei Chrysostomos zu dem Zweck, die Anhänger des Syneisaktentums von der Nichtigkeit ihres Treibens, das nur zur Erniedrigung führe (vgl. den Anfang von c. 12, p. 87 Dumortier, wo von δουλεία die Rede ist; auch ib. p. 89!), zu überzeugen; bei Isidor im Sinne einer Paränese zur Abkehr von der „Finsternis des irdischen Blendwerks" im allgemeinen und zur Hinwendung bzw. zum Aufstieg in die lichten Höhen der Philosophie (vgl. den Anfang des Briefes, 1608D/1609A: Ἔοικας ἀγνοεῖν τῆς βιωτικῆς φαντασίας τὸν ζόφον καὶ τῆς θείας φιλοσοφίας τὸ φῶς sowie die letzten Worte des ausgeschriebe-

[1] Vgl. meine Beiträge zuletzt in *JÖB* 42 (1992) 29–39 (nebst diesbezüglichen Hinweisen in Anm. 1) sowie in *Byz* 62 (1992) 301–310.

nen Abschnittes: ... πρὸς ὑψηλοτέραν κελευσθέντες ἀναβῆναι φιλοσοφίας κορυφὴν ...!):

Chrysostomos, Contra eos qui subintroductas habent virgines c. 2, p. 90 ed. J. Dumortier, Paris 1955:	Isidorus Pelusiota, epist. lib. V, 485, *PG* 78, 1609AB:
Ἐπεὶ καὶ ὁ *Σολομὼν ἡνίκα μὲν* τῇ *τῶν βιωτικῶν* ἐπιθυμίᾳ *πραγμάτων* κατείχετο, μεγάλα τε αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι καὶ θαυμαστά, καὶ πολλὴν περὶ αὐτὰ τὴν φιλοπονίαν ἐπεδείκνυτο, *λαμπράς* τε *οἰκοδομούμενος οἰκίας,* καὶ *χρυσίον συνάγων* ἄπειρον, *μουσικῶν* τε *χοροὺς* καὶ *τραπεζοποιῶν γένη* παντοδαπὰ καὶ *μαγείρων* πάντοθεν ἀγείρων, *καὶ τὴν ἀπὸ τῶν* κήπων χάριν, *καὶ τὴν ἀπὸ τῶν λαμπρῶν σωμάτων ἡδονὴν δαψιλῶς* τῇ τῆς ψυχῆς *παρασκευάζων* ἐπιθυμίᾳ, *καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν,* ὁδὸν *ψυχαγωγίας καὶ τέρψεως* ἑαυτῷ τέμνων· *ἐπειδὴ δὲ μικρὸν ἐκεῖθεν ἀνήνεγκε, καὶ καθάπερ ἐξ* ἀβύσσου *τινὸς ζοφερᾶς ἀναβλέψαι πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας* ἴσχυσε *φῶς, τὸ τηνικαῦτα τὴν ὑψηλὴν ἐκείνην καὶ τῶν οὐρανῶν ἀξίαν* ἀφῆκε *φωνήν, «Ματαιότης ματαιοτήτων,* λέγων, *τὰ πάντα ματαιότης.»*	Βούλει τὸν Σολομῶνα εἰς μέσον ἀγάγωμεν; Οὗτος γὰρ *ἡνίκα μὲν* τῷ *τῶν βιωτικῶν πραγμάτων* ἔρωτι κεκράτητε (sic!), μέγιστά τε αὐτὰ ἡγεῖτο, καὶ θαύματος κρείττονα, καὶ πᾶσαν περὶ αὐτὰ τὴν φροντίδα ἔστρεφε· *λαμπρὰς* μὲν *οἰκοδομούμενος οἰκίας, χρυσίον* δὲ *συνάγων·* καὶ *μουσικοὺς* μὲν *χοροὺς* συγκροτῶν, *τραπεζοποιῶν* δὲ *γένη καὶ μαγείρων* κτώμενος· καὶ τὴν ἀπὸ τῆς ἐσθῆτος τρυφήν, *καὶ τὴν ἀπὸ τῶν* παραδείσων τέρψιν, *καὶ τὴν ἀπὸ τῶν λαμπρῶν σωμάτων ἡδονὴν δαψιλῶς* ἑαυτῷ *παρασκευάζων, καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν,* λεωφόρον *ψυχαγωγίας καὶ τέρψεως* ἀνατέμνων. *Ἐπειδὴ δὲ μικρὸν ἐκεῖθεν* ὥσπερ ἀπὸ μανίας *ἀνήνεγκε, καὶ καθάπερ ἐκ* λαβυρίνθου *τινὸς ζοφεροῦ πρὸς τὸ* ὑπέρλαμπρον τῆς ὑπερκοσμίου *φιλοσοφίας ἀναβλέψαι* ἠδυνήθη *φῶς, τὸ τηνικαῦτα τὴν ὑψηλὴν ἐκείνην καὶ τῶν οὐρανῶν ἀξίαν* ἔρρηξε *φωνήν· «Ματαιότης ματαιοτήτων, τὰ πάντα ματαιότης.»* Εἰ τοίνυν ὁ μηδ' *ἐν χρόνοις γεγενημένος πολλὴν ἀπαιτοῦσι φιλοσοφίας ἀκρίβειαν ἠδυνήθη συνιδεῖν τὸ* τῶν πραγμάτων ἀνόητον *καὶ πολλὴν αὐτῶν καταγνῶναι ματαιότητα·* ποίαν ἔξομεν συγγνώμην οἱ *πρὸς ὑψηλοτέραν* κελευσθέντες *ἀναβῆναι* φιλοσοφίας *κορυφὴν* καὶ μηδὲ τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ δυνάμενοι ῥῆξαι φωνήν, ἀλλ' οὕτω περιεχόμενοι τῶν
id. ib. c. 13, p. 90/91: Καίτοι γε ὁ Σολομὼν *ἐν* τοῖς ἄνω *γενόμενος χρόνοις* οὐδὲ *πολλὴν ἀπητεῖτο φιλοσοφίας ἀκρίβειαν·* οὔτε γὰρ τρυφᾶν / ὁ παλαιὸς ἐκώλυσε νόμος, οὔτε τῶν ἄλλων ἀπολαύσεων ἀπολαύειν περιττὸν ἔφησεν εἶναι καὶ μάταιον· ἀλλ' ὅμως καὶ οὕτω τῶν πραγμάτων ἐχόντων, *ἠδυνήθη συνιδεῖν τὸ* ἐν αὐτοῖς ἀνόνητον, *καὶ πολλὴν αὐτῶν καταγνῶναι μα-*	

ταιότητα. Ἡμεῖς δὲ ἐπὶ μείζονα καλούμεθα πολιτείαν, καὶ *πρὸς ὑψηλοτέραν ἀναβαίνομεν κορυφὴν* καὶ πρὸς μείζονα ἀπεδυσάμεθα σκάμματα.	σκιῶν καὶ τῶν ὀνείρων, ὡς καὶ σωτηρίας ὑπεριδεῖν.

Hier fallen nicht nur die durch Kursivschrift hervorgehobenen wörtlichen Übereinstimmungen ins Auge, sondern auch die nicht wenigen Abweichungen, bei denen sich die Variationsfreudigkeit des Exzerptors kundtut. Um ein paar Beispiele zu nennen: Eine Steigerung des Gedankens gegenüber der chrysostomischen Vorlage bedeutet es, wenn Isidor zur Formulierung greift: μέγιστα (bei Chrysostomos bloß μεγάλα!) ...καὶ θαύματος κρείττονα ... Dieser Absicht dient auch die Erweiterung der einfacheren chrysostomischen Formel durch πρὸς τὸ ὑπέρλαμπρον τῆς ὑπερκοσμίου φιλοσοφίας ... φῶς. Eine Erweiterung gegenüber der Vorlage liegt ferner im Detail des „Kleiderluxus“ vor, den Isidor zusätzlich aufs Tapet bringt: τὴν ἀπὸ τῆς ἐσθῆτος τρυφήν! Größere Eindringlichkeit legt der Nachahmer mit der sonst auch von Chrysostomos gern benutzten Formel (dort vielfach durch einen synonymen Ausdruck verstärkt!) ποίαν ἔξομεν συγγνώμην[2] an den Tag. Gewählt – um nicht zu sagen: manieriert! – mutet in der Verbindung ὁδὸν ψυχαγωγίας die Substitution von ὁδὸν durch λεωφόρον[3] bei Isidor an. Interessant sind die ähnlich klingenden, aber in der Bedeutung zu differenzierenden Varianten ἀνόνητον und ἀνόητον bei Chrysostomos und

[2] Vgl. z. B. In c. 5–6 Gen h. 21,6, *PG* 53,183: Ποίας οὖν ἂν εἴημεν συγγνώμης ἄξιοι, οἱ καὶ διδασκαλίας τοσαύτης ἀπολαύοντες καὶ τοσαύτης χάριτος ἀξιωθέντες ..., ἐὰν μὴ πρὸς τὸ τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν φθάσωμεν τῆς ἀρετῆς μέτρον; Adv. Iudaeos VI,6, *PG* 48,913 *med.;* Ad pop. Ant. h. 2,6, *PG* 49,41 *infra:* Ἆρα τίνος ἂν εἴημεν ἀπολογίας ἄξιοι, τίνος δὲ συγγνώμης ...; ib. h. 3,5, col. 54; ib. h. 4,4, col. 65; ib. h. 14,6, col. 152: Ποία γὰρ ἡμῖν ἀπολογία ...; τίς δὲ συγγνώμη ...; ib. h. 15,3, col. 157; ib. h. 16,6, col. 171; In illud „Salutate Priscillam ...“ c. 4 u. 5, *PG* 51,192 u. 194; In Ps. 7 c. 4, *PG* 55,86: Ποίαν οὖν σχοίημεν συγγνώμην ἡμεῖς, ποίαν δὲ ἀπολογίαν, μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν μὴ φθάνοντες εἰς τὰ μέτρα τῶν ἐν τῇ Παλαιᾷ πολιτευομένων, καὶ ταῦτα πολλὴν περισσείαν ἀπαιτούμενοι; De prophet. obscur. II,9, *PG* 56,189; dazu noch Isid., ep. V,210, *PG* 78,1457B ex.: ποία σοι λελείψεται ἀπολογία (so auch ib. ep. 248,1481C); ... ποία συγγνώμη.

[3] Dieser Ausdruck begegnet sonst auch bei Chrysostomos und anderswo in bildhafter Anwendung, z. B. In c. 1 Gen. h. 11,2 (*PG* 53,92): Καθάπερ γὰρ ἐν ταῖς λεωφόροις εἰσὶ σταθμοὶ καὶ καταγώγια, ὥστε τοὺς ὁδίτας κεκμηκότας διαναπαύεσθαι ... τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ νῦν ἐπὶ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς ...; In illud „Domine, non est in homine ...“ c. 1 (*PG* 56,153); In ep. ad Hebr. c. 10 h. 19,2 (*PG* 63,141); Greg. Nyss., De vita Moysis lib. II (vol. VII/1, p. 133,7 sqq. Musurillo: jeweils in Verbindung mit ὁδός!); Philo Alex., Frg. (Exod 23,20) § 13 (p. 52 Harris): Οἱ ἀφυλάκτως ὁδοιποροῦντες διαμαρτάνουσιν τῆς ὀρθῆς καὶ λεωφόρου ὡς πολλάκις εἰς ἀνοδίας καὶ δυσβάτους καὶ τραχείας ἀτραποὺς ἐκτρέπεσθαι. Τὸ παραπλήσιόν ἐστιν ὅτε καὶ αἱ ψυχαὶ τῶν νέων παιδείας ἀμοιροῦσιν, καθάπερ ῥεῦμα ἀνεπίσχετον ὅπῃ μὴ λυσιτελὲς ῥεμβεύονται.

Isidor im Zusammenhang mit der „Eitel-“ bzw. „Nichtigkeit“ (ματαιότης). Von diesen Begriffen ist der eine mit der Bedeutung „nutzlos“ in der patristischen Auseinandersetzung mit der Koheletstelle (1,2) neben anderen Begriffen gang und gäbe[4]; der andere mit der Bedeutung „unsinnig“, „töricht“ begegnet sonst weniger in der spezifischen Bezugnahme auf diese Bibelstelle als vielmehr in allgemeineren Betrachtungen dieser Art, wie etwa bei Chrys., In ep. I ad Timoth. c. 6 h. 17,2, PG 62,593 (in Verbindung mit ersterem Begriff): τί ἀνόνητα κάμνεις; ... Πῶς γὰρ οὐκ ἀνόητος (!) ἐπιθυμία, ... ὅταν περὶ κύνας ἠσχόληνται (sc. οἱ πλουτοῦντες), ὅταν ἵππους κοσμῶσι ...; Πάντα ταῦτα ἀνόητα καὶ περιττά, οὐδὲν ἀναγκαῖον, οὐδὲν χρήσιμον.

Ausführlicher als sein Nachahmer ist wiederum Chrysostomos zu Anfang des 13. Kapitels, wo es darum geht zu zeigen, daß der Alte Bund in Sachen Moral großzügiger gewesen sei als der Neue Bund der Gegenwart mit seiner höheren Zielsetzung und damit rigoroseren Bestimmungen. Chrysostomos präzisiert, inwieweit das alte Gesetz die nachmalige „Skrupulosität“ der „philosophischen“ Lebensführung (φιλοσοφίας ἀκρίβειαν)[5] vermissen ließ: οὔτε γὰρ τρυφᾶν ὁ παλαιὸς ἐκώλυσε νόμος ...; Isidor hingegen setzt die entsprechende Überlegung bei φιλ. ἀκρ. implizite einfach voraus!

[4] Vgl. die Belege bei M. Kertsch, Exempla chrysostomica (*Grazer theol. Stud.* 18). Graz 1995, 38ff.

[5] Vgl. zu dieser Verbindung einerseits A.-M. Malingrey, «PHILOSOPHIA»: Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C. Paris 1961, namentlich chap. VIII (Philosophia dans l'œuvre de Jean Chrysostome), p. 263sqq.; andrerseits R. Hill, «Akribeia»: A Principle of Chrysostom's Exegesis. *Colloquium* 14 (1981) 32–36. Ähnlich formuliert Chrysostomos auch sonstwo, z. B. Ad pop. Ant. h. I,3, *PG* 49,20: Τίς οὖν ἂν ἐκπλαγείη τὴν φιλοσοφίαν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀκρίβειαν; namentlich De diab. tent. h. III,7, *PG* 49,273–274/275–276: ... Ὅτι ἐκεῖνος μὲν πρὸ τῆς χάριτος καὶ πρὸ τοῦ νόμου, ὅτε οὐ πολλὴ τῆς πολιτείας ἦν ἀκρίβεια („quo tempore non ita diligenter vita instituebatur ...“), ὅτε οὐ τοσαύτη τοῦ Πνεύματος ἡ χάρις ... ἦν· νυνὶ δὲ εὐκολώτερα τὰ παλαίσματα γέγονε, μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν πάντων τούτων ἀνῃρημένων. Ὥστε οὐδεμία ἡμῖν ἀπολογία ... und Contra oppugn. vitae mon. III,3, *PG* 47,353: ... τὸν ἐν χρόνοις πολιτευόμενον οὐ πολλὴν ἀπαιτοῦσιν ἀκρίβειαν (in der span. Übers. von D. Ruiz Bueno [*Bibl. de Autores Crist.* 169], Madrid 1958, p. 454: „que ... vivió en tiempos que no exigían tanta perfección“) οὐδὲν τούτων ἴσχυσε παραιτήσασθαι ... τίς ἡμᾶς λήψεται δίκη τοὺς ἐν χρόνοις γενομένους πολλῷ μείζονα ἀπαιτοῦσι φιλοσοφίαν καὶ τῆς ἀρετῆς ἀποδέοντας τῆς ἐκείνου ...; auch De sac. IV,6 (ex.), *SC* 272, p. 270 Mal.: ... τῇ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ; ib. c. 8, p. 332 Mal.: Πολλὰ γάρ ἐστιν ἐν τῷ μέσῳ τὰ δυνάμενα ψυχῆς ἀκρίβειαν ἐκλῦσαι ..., usf. (Vgl. unten Anm. 30!). Zur Kontrastierung des Alten mit dem Neuen Bunde in dieser Form vgl. noch In s. Lucian. mart. c. 2 ex. (*PG* 50,524); In Genesim s. IX,5 (*PG* 54,627); Hom. (4), Adv. eos qui non adfuerant ... c. 3 u. 5 (*PG* 63,481 *post med.* u. 484 *infra*); Isid. Pel., ep. I,472 (*PG* 78,440C-D): Ὅτι οὔτε οἱ πρὸ νόμου τὴν τοῦ Θεοῦ παρωσάμενοι γνῶσιν ἀπολογίαν ἕξουσιν ὡς ταύτην νόμῳ μὴ διδαχθέντες, ὁ σοφὸς παιδεύει σε Παῦλος ... Εἰ δὲ ἐκεῖνοι ἀσύγγνωστοι, τίνα ἕξουσι συγγνώμην οἱ νῦν εἰς Θεὸν ἁμαρτάνοντες.

Freilich ist auch die Ausdrucksweise des Chrysostomos, speziell das Bild des Aufblickens aus der Finsternis zum „Licht der Philosophie“ (mitsamt dem darin involvierten Gedankengut) keineswegs original, sondern trägt erwiesenermaßen topischen Charakter, wofür bis in lexikalische Einzelheiten ohne Schwierigkeit zahlreiche Belege bzw. Parallelen beigebracht werden können.

Es ist ganz richtig, wenn Dumortier in seiner Ausgabe (p. 89/90, nr. 1) in diesem Zusammenhang auf das berühmte platonische Höhlengleichnis verweist, wo die Menge der Ignoranten, die sich bloß an τὰ ὁρατά bzw. δόξαντα klammern – im Gegensatz zu den (wenigen) Philosophen –, mit in Finsternis dahinvegetierenden Gefangenen gleichgesetzt wird; für das Bild als solches hätte er freilich passender auf den Anfang des 7. Buches der Republik (z. B. 515c: Σκόπει δή ... λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης ... πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν ...)[6] als auf Rep. VI,495d hinweisen sollen. Sehr nahe an die Formulierung des Bildes bei Chrysostomos kommt Lukian, Nigrinos 4[7]: ἔχαιρον δ' αὖ ὥσπερ ἐκ ζοφεροῦ τινος ἀέρος τοῦ βίου τοῦ πρόσθεν ἐς αἰθρίαν τε καὶ μέγα φῶς ἀναβλέπων. Kaum minder nahe steht auch Maximus Tyrius, Diss. VII 5a (p. 81 sq. Hobein), jetzt verfügbar in den neuen Ausgaben von M. B. Trapp bei Teubner, Stuttgart u. Leipzig 1994, p. 58, sowie von G. L. Koniaris bei de Gruyter, Berlin/New York 1995 (= *Texte u. Kommentare* 17), p. 81: ... ἵνα ἐκ πολλοῦ καὶ ἀφεγγοῦς[8] ζόφου, οὗ τέως κατορώρυκτο, ἀναβλέψῃ πρὸς τὸν αἰθέρα, καὶ ἐμπλησθῇ λαμπροῦ φωτός ...

[6] Vgl. die „Erläuterungen zu Buch VII“ in: Platon, Der Staat (Politeia), eingel., übers. u. erkl. von K. Vretska. Stuttgart 1963, 538ff.

[7] Luciani opera rec. M. D. Macleod, I. Oxford 1972, p. 33. Vgl. dazu die Ausg. von J. Sommerbrodt, 2. Bändchen. Berlin ²1869, 7, bzw. Berlin ³1907 (neu bearb. von R. Helm), 8; auch M. Kertsch, Bildersprache bei Gregor von Nazianz (*Grazer theol. Stud.* 2). Graz ²1980, 291 (*Addenda* zu S. 126).

[8] Zu vergleichen mit Greg. Naz., or. 4,44, *SC* 309, p. 144 Bern.: ἀφεγγεῖ ζόφῳ πλάνης καὶ ἀγνοίας συνεκαλύφθη ..., Chrys., In ep. ad Coloss. c. 1 h. 2,4, *PG* 62,314 *infra*: σκότος ἄλυτον καὶ ἀφεγγές, oder auch mit Sibylla ap. Theophil. Ant., Ad Autolycum II, 36 (ed. R. M. Grant, Oxford 1970, 88): τύφῳ καὶ μανίῃ δὲ βαδίζετε, καὶ τρίβον ὀρθὴν / εὐθεῖαν προλιπόντες ἀπήλθετε, καὶ δι' ἀκανθῶν / καὶ σκολόπων ἐπλανᾶσθε. βροτοὶ παύσασθε μάταιοι / ῥεμβόμενοι σκοτίῃ καὶ ἀφεγγέϊ νυκτὶ μελαίνῃ (ähnlich Macar. Aegypt., Hom. 2,4, 52, p. 17 Dörries et al. [Berlin 1964]: Ὥσπερ ἐν νυκτὶ ζοφερᾷ καὶ μελανῇ [*PG* 34,465B: μελαίνῃ] ...), / καὶ λίπετε σκοτίην νυκτός, φωτὸς δὲ λάβεσθε. Vgl. des weiteren Ps.-Kais., Erotap. 185,37 sqq. (p. 160 Ried. [*GCS*]): δεῖ γάρ με γενέσθαι, ὅπερ ἐστίν, καὶ δρᾶσαι αὐτόν, ὅπερ εἰμί, οἰκῆσαι τὸ ἄντρον τὸ σκοτεινὸν καὶ ἀφεγγῆ αὐτοῦ βίον, ἵν' ἐκεῖνος οἰκήσῃ τὸν οὐρανόν ... (dazu noch Max. Tyr., Diss. XL 4i [p. 467 H.]: Καὶ τοίνυν καὶ τὸ ἀγαθόν, ἐὰν μὲν εἰς νύκτα καὶ ζόφον καὶ ἀφέγγειαν κακῶν ἐμβάλῃς, κρατεῖ τὸ ἀμαυρότατον ...), wo neben dem christlichen ganz deutlich auch das platonische Kolorit zum Vorschein kommt, wie etwa auch bei Greg. Nyss., Antirrhet. adv. Apolinar., vol. III/1, p. 171,16–17 J./Mueller: ... οἷόν τις ἥλιος ἐν γνοφώδει σπηλαίῳ εἰσοικιζόμενος καὶ διὰ τοῦ φωτὸς ἐξαφανίζων τῇ παρουσίᾳ τὸ σκότος (ähnlich id. De or. dom. IV, *PG* 44,1225B: τὸ ζοφῶδες τοῦτο τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως σπήλαιον). An anderen Stellen ist in

Das Bild des „Labyrinths", mit dem Isidor den bei Chrysostomos begegnenden „Abgrund" ersetzt, ist natürlich gleichfalls traditionell bzw. konventionell. So stellt etwa ein Anonymus bzw. Ps.-Aristeides, or. 35,14 (vol. II, p. 256 Keil), den Vergleich an: ὥσπερ ἐν λαβυρίνθῳ πολλαῖς καὶ χαλεπαῖς ἀπορίαις ἐντυχόντες τελευτῶντες αὑτοὺς ἀπεῖπον, ἀποκλεισθέντες τῆς ὀπίσω ὁδοῦ ἐπανελθεῖν μὴ δυνηθέντες ... Und Chrysostomos selbst warnt andernorts vor dem Fehler, die Häretiker sich in ihre labyrinthartig verschlungenen Spitzfindigkeiten zurückziehen zu lassen: ... ἀναχωρῆσαι εἰς τὸν λαβύρινθον τῶν λογισμῶν (De prophet. obscur. h. I,2, PG 56,167)[9]. Wenn wir im Umfeld dieser Thematik noch kurz verweilen wollen, wo wie an der bereits zitierten St. Greg. Naz., or. 4,44[10], vor dem Hintergrund des platonischen Modells die Kontrastierung zwischen Dunkelheit und Licht im Sinne von Unwissenheit und Wahrheit (o. ä.) vorgenommen wird, gilt es, noch auf weitere Chrysostomosstellen hinzuweisen, wo die absichtlich in „Unklarheit" bzw. „Undurchschaubarkeit" – wie in einem Dunkel – gehaltenen Äußerungen der heidnischen Philosophen (usf.) gebrandmarkt werden[11], wie z. B. auf De Laz. c. III,3, PG 48,994: Οἱ μὲν γὰρ ἔξωθεν φιλόσοφοι καὶ ῥήτορες καὶ συγγραφεῖς οὐ τὸ κοινῇ συμφέρον ζητοῦντες, ἀλλ' ὅπως αὐτοὶ

---

diesem Sinne von „Gefängnis" (δεσμωτήριον u. dgl.) die Rede wie bei Greg. Naz., or. 7,21 (*SC* 405, p. 234 CALVET-SEBASTI) oder bei Chrys., De sac. VI,13 *init.*: (*SC* 272, p. 356 Malingrey): τῷ σώματι τούτῳ καθάπερ τινὶ δεσμωτηρίῳ κατακλεισθέντες τῶν ἀοράτων οὐδὲν δυνάμεθα ἰδεῖν ...; desgleichen bei Liban., Declam. 2 (= De Socratis silentio 36, vol. V, p. 144 sq. FOERSTER, der Vergleichsmaterial aus Platon z. St. zitiert). Vgl. noch Chrys., Ad Theod. tract. 13,47 sqq. (*SC* 117, p. 156 DUMORTIER): Νῦν μὲν γὰρ καθάπερ ἐν μήτρᾳ παιδίον, οὕτως ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ διάγομεν στενοχωρούμενοι ...; Ps.-Platon, Axioch. 365e/366a: ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχή, ζῷον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ· τὸ δὲ σκῆνος τουτὶ πρὸς κακοῦ περιήρμοσεν ἡ φύσις ... (allenfalls auch Chrys., In 2 Cor. h. 10,4, *PG* 61,471 bzw. De perf. carit. c. 5, *PG* 56,284: s. ALDAMA, Repert. pseudochrysost., p. 147 nr. 405!); schließlich auch Himerios, or. 41,8 (p. 172 COLONNA): ... οἷον ἐκ ταρτάρου τινὸς καὶ ἀλαμποῦς βίου δεδώρηται ...

[9] Vgl. bereits Tatian, Or. ad Graecos 26 (ed. E. SCHWARTZ [*TU* 4], Leipzig 1888, 27), sowie weitere Chrysostomosstellen: In Ioann. h. 66(65), 3, *PG* 59,370; h. 79(78), 5, ib. 432; In ep. ad Ephes. c. 4 h. 12,2 ex., *PG* 62,91; dazu noch Isid. Pel., ep. V,28, *PG* 78,1344B: οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι σοφοὶ ... μυρίους λόγους ἀναλώσαντες καὶ διαλόγους μακροὺς λαβυρίνθων οὐδὲν διαφέροντας συνιέντες ...; ep. II,171 (621C): εἰς τὸν τῆς κακίας λαβύρινθον οὐκ οἶδ' ὅπως ἐμπεπτωκότες ...; Greg. Naz., or. 43,23 (*SC* 384, p. 174 Bern.); Lukian, Icaromenipp. 29; Bis accus. 21 (nebst O. SCHMIDT, Metapher und Gleichnis in den Schriften Lukians. Winterthur 1897,48); Ail. Aristeid., or. 2,324 (ed. Ch. A. BEHR, London/Cambridge, Mass. 1973, vol. I, p. 468): ποίους λαβυρίνθους σοφίας ἀνελίττων ...; usf.

[10] Vgl. dazu den Kommentar von A. KURMANN, *Schweiz. Beitr. z. Altertumswiss.* 19. Basel 1988, 151.

[11] Hier gilt es, auf die in der vorletzten Anm. zitierte St. Isidors, ep. V,28, zurückzuverweisen!

θαυμασθεῖεν μόνον σκοποῦντες, εἴ τι καὶ χρήσιμον εἶπον, καὶ τοῦτο καθάπερ ἐν ζόφῳ τινὶ τῇ συνήθει ἀσαφείᾳ κατέκρυψαν. Οἱ δὲ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται τοὐναντίον ἅπαν ἐποίησαν ... Ganz ähnlich id. In Ioann. h. 2(1),3, PG 59,32: Διὰ τοῦτο οὐδὲ ζόφῳ τινὶ καὶ σκότῳ ἔκρυψεν (sc. Ioannes evang.) ἑαυτοῦ τὴν διδασκαλίαν, καθάπερ ἐποίουν ἐκεῖνοι (sc. Pythagoras u. Platon), τῶν ἔνδον ἐναποκειμένων κακῶν τὴν ἐν τῷ λέγειν ἀσάφειαν καθάπερ τι παραπέτασμα[12] προβαλλόμενοι. Auch der Autor (Basil.?) des Isaiaskommentars in PG 30,333C bewegt sich betreffs Is 4,1 im Rahmen der Konvention, wenn er bemerkt: Ὡς οὖν ἐν τόπῳ δυσθεωρήτῳ[13] καὶ πολὺ τὸ ἐπεσκιασμένον ἐκ τῆς ἀσαφείας ἔχοντι, τοιαύτη τις ἡμῖν περὶ τῶν ἑπτὰ γυναικῶν ἔννοια ὑποπίπτει ... Es ist bezeichnend, daß selbst ein erklärter Verehrer der griechischen Philosophie, namentlich der Klassiker Platon und Aristoteles, der Nichtchrist und Zeitgenosse bzw. Lehrer Gregors von Nazianz, Themistios, keine Bedenken trägt, die „Weisheit" des Stagiriten als „dunkel" und „unscharf" zu bezeichnen, u. zw. im Epitaphios auf seinen Vater Eugenios (or. 20,235 a [vol. II, p. 5 D.-N.], den er bereits zu Lebzeiten und noch viel mehr nach seinem Übertritt in den Himmel als Exegeten – oder besser: „Propheten" – der aristotelischen Lehre preist: ... τῆς σοφίας, ἣν ἐκεῖνος (sc. Aristoteles) ἐξευρών τε καὶ ἐξασκήσας ζόφῳ ἐκάλυψε καὶ ἠμφίασεν ἀσαφείᾳ (!), φροντίσας μήτε βασκῆναι τοῖς ἀγαθοῖς, μήτε ῥῖψαι εἰς τὰς τριόδους ... (womit offensichtlich die esoterische Lehre des Philosophen gemeint ist)[14].

Zu ἀναβλέψαι an unseren Ausgangsstellen ist ergänzend etwa noch auf Greg. Naz., or. 22,7 (SC 270, p. 232/4 Mossay), hinzuweisen: Πότε δὲ τῆς μέθης ἐκνήψομεν ἢ τῶν ὀφθαλμῶν τὴν λήμην περιαιρήσομεν καὶ πρὸς τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀναβλέψομεν (wo eine Verquickung diatribischer Redeweise mit platonisierender Metaphorik zu konstatieren ist!).

Eine unbedeutendere Chrysostomos-Reminiszenz liegt in der kurzen Aussage Isidors in ep. IV,71, PG 78,1129C vor: δεινὸς καταγοητεῦσαι ῥήτωρ τοὺς μὴ προσέχοντας ..., was exakt mit Chrys., In ep. 1 ad Cor. h. 28,5, PG 61,238 übereinstimmt[15]. Ähnlich drückt sich Isidor in ep. V,28 (col. 1341C)

---

[12] In anderem Zusammenhang in einem Vergleich bei Isid. Pel., ep. V,146, *PG* 78, 1412B.

[13] Vgl. Greg. Naz., or. 28,21 (*SC* 250, p. 142 Gallay/Jourjon): πᾶς λόγος δυστέκμαρτός τε καὶ δυσθεώρητος ...; or. 38,7 (*SC* 358, p. 116 Mor.-Gall.): Ἄπειρον ... τὸ θεῖον καὶ δυσθεώρητον ...

[14] Vgl. i. ü. S. OPPERMANN, Themistios: 20. und 21. Rede (Überlieferung, Text und Übersetzung), Diss. Göttingen 1962, S. 5, 56 (Übers.) und 99 (Verweis auf Parallelst. or. 4, 59b [vol. I, p. 84 Downey]).

[15] Zum Satzende vgl. noch Id., De diab. tent. h. 2,2, *PG* 49,259: οὐχ ὁ διάβολος ἐπηρεάζει, ἀλλ' ἡ οἰκεία ῥαθυμία πανταχοῦ ὑποσκελίζει τοὺς μὴ προσέχοντας.

aus: Δεινὸς γὰρ καὶ ποικίλος[16] ὁ τῆς ἀνθρωπότητος ἐχθρός, τὰ μὲν κολακείαις, τὰ δὲ παραλογισμοῖς[17] καταγοητεῦσαι· καὶ μάλιστα ὅτε (oder ὅτι? Vgl. unten Chrys., PG 60,484!) οὐκ οἶδε τὴν ἐξ εὐθείας μάχην· οὐ γὰρ ἂν ἑάλω ταχέως· ἀλλὰ προσχήματι φιλίας πολλάκις κρύπτει τὸν τῆς πορνείας ἰόν, wozu einerseits noch die Isidorstellen ep. V,144 (col. 1409C: ... καὶ οὐκ εἰδὼς τὴν ἐξ εὐθείας μάχην· ἑάλω γὰρ ἂν ῥαδίως· φιλίας προσωπεῖον ὑποδὺς[18] τοὺς νενικηκότας πολλάκις ὑπτιοῖ ...) und ep. III,228 (col. 909CD: Οὐ γὰρ μονοειδής, ῥαδίως γὰρ ἂν ἑάλω, ποικίλη δέ τις ἐστι καὶ πολύτροπος ἡ πρὸς αὐτὸν μάχη) zu stellen sind, andrerseits die chrysostomischen Vorbilder In ep. ad Rom. h. 10,6, PG 60,484 (καὶ μάλιστα, ὅτι οὐδὲ ἐξ εὐθείας οἶδε πολεμεῖν [sc. ὁ ἀόρατος πολέμιος]· ἢ γὰρ ἂν ἑάλω ταχέως· ἀλλὰ σχήματι [später dann προσχήματι, wie bei Isidor, ep. V,28, 1341C und 1344A: vgl. Basil. Seleuc., De vita s. Theclae lib. I, PG 85,493D: ἐν ἐπιεικείας δὲ ... προσχήματι καὶ πλάσματι ...!] πολλάκις φιλίας τὸν τῆς ὠμότητος ἰὸν ἐνίησιν) sowie In ep. ad Coloss. c. 1 h. 2,5, PG 62,315 infra (Τοιοῦτος γὰρ ἀεὶ ὁ διάβολος, μεθοδείᾳ πάντα καὶ οὐκ ἐξ εὐθείας[19] προβάλλει, ἵνα φυλαττώμεθα). Das vermutlich biblisch inspirierte Bild des „Gifteinspritzens" ist auch sonst geläufig, wie etwa Evagrius Ponticus (Ps.-Nilus), De 8 spir. mal. c. 4, PG 79,1148D bzw. De 8 vitiis, ib. col. 1445D zeigt: Ὄψις εὐανθὴς βέλος πεφαρμακωμένον· ἔτρωσε ψυχὴν καὶ τὸν ἰὸν ἐναπέθετο καί, ὅσον χρονίζει, πλείονα σῆψιν ἐργάζεται. In diesem Sinne mahnt Isidor,

[16] Vgl. Greg. Naz., or. 26,3 (*SC* 284, p. 230 Moss./Lafont.): Πολλαὶ γὰρ καὶ ποικίλαι τοῦ τὰ τοιαῦτα ἐνεργοῦντος αἱ μεθοδεῖαι ...; namentlich auch Bas., Hom. in XL martyres c. 4 (*PG* 31,512C): Τί οὖν ὁ κρατῶν τότε; Δεινὸς γὰρ ἦν καὶ ποικίλος, τὰ μὲν θωπείαις ὑπελθεῖν, τὰ δὲ ἀπειλαῖς παρατρέψαι. Der Begriff ποικίλος kann aber mitunter auch einen positiven Aspekt annehmen, wie beispielsweise Chrys., De sac. VI,4,75 sqq. (*SC* 272, p. 320 Mal.) zeigt, wozu s. n. 1 u. 2 der Herausgeberin!

[17] Vgl. das dazugehörige Verb παραλογίζεσθαι: id. ep. II,240 (680C); ep. V,283 (1501B); Chrys., In c. 1 Gen. h. 5,5, *PG* 53,52 infra; In Mt. h. 13,5, *PG* 57,214; In ep. ad Rom. h. 31,5, *PG* 60,674 infra; Greg. Naz., or. 16,9, *PG* 35,945B sowie or. 40,18 ex. (*SC* 358, p. 236 Mor./Gall.); auch παραλογιστής: id. or. 21,32 (*SC* 270, p. 178 Mossay/Lafont.); Marc Aurel VI,13,4: Δεινὸς γὰρ ὁ τῦφος παραλογιστὴς καί, ὅτε δοκεῖς μάλιστα περὶ τὰ σπουδαῖα καταγίνεσθαι, τότε μάλιστα καταγοητεύῃ!

[18] Klingt an die chrysostomische Wendung προσωπεῖον φιλοστοργίας ὑποδῦσαν (sc. γυναῖκα) in der Fortsetzung des Zitats aus In ep. ad Rom. h. 10,6 an! Vgl. noch Hom. (IV.) „Adv. eos qui non adfuerant" etc. c. 2, *PG* 63,480: ἐν προσωπείῳ συμπαθείας τὰ τῶν πολεμίων ἐπιδεικνύμενος (= τῶν φίλων τῶν τοῦ Ἰὼβ ὁ χορός!) ...

[19] Eine bei Chrysostomos auch sonstwo begegnende Wendung; vgl. Laud. s. Pauli apost. V,7 (ex.) u. 8 (init.) in der Ausg. v. A. Piédagnel, *SC* 300, p. 244 (im Zusammenhang mit der bei der Therapie von Körper und Seele erforderlichen Umsicht): κἂν ἐξ εὐθείας αὐτοῖς (= τοῖς νοσοῦσι) προσίῃς, πάντα οἰχήσεται τὰ τῆς σωτηρίας αὐτῶν sowie: Καὶ τί θαυμαστόν, εἰ ἄνθρωποι ταῦτα ποιοῦσιν, ὅπου ὁ Θεὸς ... τούτῳ κέχρηται τῆς ἰατρείας τῷ νόμῳ, καὶ οὐ πάντοτε ἡμῖν ἐξ εὐθείας ὁμιλεῖ; dazu noch Isidor, ep. III,19 (col. 745B): ὅσα δ' ἐξ εὐθείας λέγεσθαι συνέφερε ...

ep. I, 213 (col. 317AB): ... μὴ ζήτει γυναῖκα, μήπου σε ἰὸς γυναικὸς φαρμακεύσῃ, πρὸς ἑτέραν γοητεύων συνέλευσιν ἡδυπαθείας ..., und Chrysostomos warnt (1. hom. „Cum presbyter fuit ordinatus" c. 2, SC 272, p. 400 Malingrey): Θηρίον γάρ ἐστι πονηρὸν καὶ ἀνήμερον (sc. ὁ ἁμαρτωλός), οὐκ εἰς τὰ σύνδουλα τῶν σωμάτων τὴν κακίαν ἐπιδεικνύμενον, ἀλλ' εἰς τὴν δόξαν τὴν δεσποτικὴν τὸν ἰὸν τῆς πονηρίας ἐκχέον[20]. Zum Kompositum καταγοητεύειν sei noch Bas., Sermo de renunt. saeculi 5, PG 31,636C, verglichen: συνέτυχες πόρνῃ γυναικί, ἥ σου καταγοητεύσασα[21], τοῖς μὲν ἐρεθιστικοῖς λόγοις τὰς ἀκοάς, τῇ δὲ τοῦ προσώπου περικαλλείᾳ τὰς ὄψεις, λίχνοις δὲ τοῖς ἐδέσμασι τὰς γεύσεις, ὥσπερ ἀγκίστρῳ, ἄξει πρὸς ἑαυτήν ...[22]

Eine andere Reminiszenz an den „Goldmund" – eine gleichfalls nur kurze – weist Isidor, ep. V,477, PG 78,1604B, auf: Πόνηρία γὰρ τὴν τοῦ λέγειν ἐμπειρίαν προσλαβοῦσα πολλῷ ἀργαλεώτερα τῆς ἀμαθίας ἐργάζεται κακά. Es handelt sich hierbei um die Chrysostomosstelle Adv. oppugn.

[20] Vgl. auch In illud „Propter fornicationes uxorem ..." I,5, *PG* 51,217: Ἰὸν ἔχει τῆς πόρνης τὸ φίλημα, ἰὸν λανθάνοντα καὶ ἐγκεκρυμμένον; Expos. in Ps 4 c. 13, *PG* 55,60; In Ioann. h. 55 (54), 3, *PG* 59,306: Θηρίον γάρ ἐστιν ἰοβόλον ὁ φθόνος, θηρίον ἀκάθαρτον ..., usf.; i. ü. unsere Beiträge „Frauenfeindliche Äußerungen der Kirchenväter im Dienste der Askese?" in: GrTS 14 (= Festschr. R. Bruch), Graz 1991, 314f., sowie „Beispiele chrysostomischer Stilkunst bei Isidor von Pelusium", *Byz* 62(1992)310.

[21] Vgl. noch Isidor, ep. IV,125 (1201BC): πολλῶν δηλητηρίοις φαρμάκοις καταγοητευθέντων αἱ ψυχαὶ οὐκ ἀπέστησαν ...; Chrys., De Davide et Saule hom. III,1, *PG* 54,696: ἡ διὰ τῶν συρίγγων, ἡ διὰ τῶν αὐλῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων μελῳδία καταγοητεύουσα ... Das Simplex, abgesehen von der zitierten Isidorstelle ep. I,213, z. B. auch bei Isidor, ep. V,185 (1436D): ἡ περὶ τὴν ὀρχήστραν ποικιλία ... ἀκούσμασι τὴν ἀκοὴν γοητεύουσα, und Greg. Naz., or. 2,104 (*SC* 247, p. 224 Bern.): Ταῦτα μὲν παιζόντων μῦθοι καὶ Ἕλληνες, οἵ, τῆς ἀληθείας ὀλίγα φροντίζοντες, τῷ κομψῷ τῶν πλασμάτων καὶ τῷ λίχνῳ τῶν λέξεων καὶ ἀκοὴν καὶ ψυχὴν γοητεύουσιν. Vgl. Cat. Haun. in Eccles. (7,26) VII,477 (*CCSG* 24, p. 125 Labate): ... ἔργον αὐτῇ (= γυναικὶ πόρνῃ) καὶ τέχνη τοὺς ἐμπεσόντας θηρᾶν ... ἅμα γὰρ ἁψαμένη δεσμεῖ, μαλακὴν τὴν χεῖρα καὶ γεγοητευμένην ταῖς τῶν μύρων ἀλοιφαῖς ἐπιβάλλουσα. Damit in Vergleich gesetzt wird ἡ σοφία ἡ ἔξωθεν· τέρπει γὰρ καὶ γοητεύει τοὺς ἄφρονας.

[22] Inhaltlich und z. T. formal ähnlich Evagr. Pont. (Ps.-Nilus), De 8 spir. mal. c. 4, *PG* 79,1149A-B (identisch im großen und ganzen mit De 8 vitiis, ib. 1445D/1448A), sowie Neilos, Or. in Albianum, *PG* 79,697A: ... ὡς ἂν αἱ φυσικαὶ τούτοις (die Rede ist von Gold, Edelsteinen und sonstigem Geschmeide!) προσεπικοσμούμεναι εὐμορφίαι δέλεαρ ἡδονῆς γίνωνται τοῖς ἀκολάστοις, τῷ περιάπτῳ κόσμῳ ἐρεθιζομένοις (vgl. das Kompositum διερεθίζειν in ähnlichem Zusammenhang bei Bas., Hom. in Ps 1 c. 6, *PG* 29,225C, und Hom. adv. iratos c. 4, *PG* 31,361A!) τὰ πάθη πρὸς τὸ μανικώτερον ... Vgl. zum Motiv des „Angelhakens" (ὥσπερ ἀγκίστρῳ) *PG* 79,1149B: Ταῦτα γίνεταί σοι ἄγκιστρα δελεάζοντα εἰς θάνατον ...; dazu noch Greg. Nyss., De vita Moysis lib. II, vol. VII/1, p. 135,25–27 J./Mus.: ὄντως γὰρ πάσης κακίας οἷόν τι δέλεαρ ἡ ἡδονὴ προβληθεῖσα, εὐκόλως τὰς λιχνοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὸ ἄγκιστρον τῆς ἀπωλείας ἐφέλκεται; i. ü. P. Calasanctius (J. Joosen), De beeldspraak bij den hl. Basilius den Grote (*Studia Graeca Noviomagensia* 2). Nijmegen – Utrecht 1941, 202; O. Schmidt, Metapher u. Gleichnis (a.a.O.), 86f.

vitae mon. III,11, PG 47,367: Πονηρία γὰρ τὴν τοῦ λέγειν προσλαβοῦσα ἐμπειρίαν πολλῷ χείρονα (al. πλείονα) τῆς ἀμαθίας ἐργάζεται τὰ δεινά. Die vom Epigonen vorgenommenen Änderungen sind, wie ersichtlich, eine „quantité négligeable"! Die bei Isidor später (ib. 1604BC) folgende Feststellung (Εἰ μὲν οὖν ἄμφω συνέβαινε, φρόνησίς[23] τε καὶ παίδευσις, τουτέστι, τρόπος καὶ λόγος, εὖ ἂν ἔχοι. Εἰ δὲ θάτερον λείπεται, ἄμεινον ἑλέσθαι τὸ κρεῖττον) hat in etwa ihre inhaltliche Entsprechung in folgender antithetischer Formulierung des Chrysostomos (ib.): Ὅτι ἡ μὲν τῶν λόγων σπουδὴ τῆς ἀπὸ τῶν τρόπων ἐπιεικείας δεῖται, ἡ δὲ τῶν τρόπων ἐπιείκεια οὐκέτι τῆς ἀπὸ τῶν λόγων προσθήκης. Andrerseits pochen antike Rhetoren wie etwa Ail. Aristeides, or. 2,302 (ed. Behr, vol. I, p. 452)[24], auf die Wichtigkeit der Komponente λόγος in dessen Verbindung mit der φρόνησις zu dem Zweck, auch andere überzeugen zu können, gelegentlich der Definition der Rhetorik: φρόνησις λόγων δύναμιν προσειληφυῖα[25], ὡς μὴ μόνον αὐτός <τις> εὑρεῖν[26] τὰ βέλτιστα, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους πείθειν ἔχοι[27].

Topischen Charakter hat die Chrysostomosreminiszenz, auf die wir bei Isidor, ep. IV,175 (col. 1265C), stoßen, wo die im Anschluß an Mt 5,39 für geduldig ertragenes Unrecht in Aussicht gestellte „Neuartigkeit der christlichen Kampfpreise" (... καινότερος τῶν ἐπάθλων ὁ τρόπος) wie folgt erläutert wird: οὐ γὰρ κότινος καὶ σίτησις ἐν πρυτανείῳ οὐδὲ χαλκαῖ εἰκόνες χρυσῷ ἀπαστράπτουσαι· τὰ οἰκτρὰ ταῦτα καὶ εὐτελῆ ἔπαθλά εἰσιν· ἀλλὰ καὶ βασιλεία οὐρανῶν καὶ ζωὴ τέλος μὴ ἐπισταμένη. Das Muster findet sich bei Chrys., In Mt. h. 1,5 ex., PG 57,20 circa med.: Τὰ δὲ ἔπαθλα τῆς πολιτείας οὐ φύλλα

[23] Zur Bedeutung derselben vgl. etwa auch Isidor, ep. V,528 (col. 1625B ex.): ... ὅτι καὶ κατ' αὐτὸν τὸν ῥήτορα (d. i. Isokrates!) ῥώμη μετὰ μὲν φρονήσεως ὠφελεῖ, ἄνευ δὲ ταύτης τοὺς ἔχοντας βλάπτει, wozu L. Bayer, Isidors von Pelusium klassische Bildung. Paderborn 1915 (*Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch.* 13/2), 16, auf Isocr., Ad Demon. 3b (= § 6), verweist und von „florilegischem Gemeingut" spricht. Vgl. U. Treu, Der Briefschreiber Isidor von Pelusion, in: „Philohistôr" (Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii), ed. ab A. Schoors et P. van Deun (*Orient. Lovan. Anal.* 60). Leuven 1994, 174.

[24] Vgl. die engl. Übers. ib. p. 453 oder in P. Aelius Aristides, The Complete Works: vol. I (Orations I–XVI), translated into English by Ch. A. Behr. Leiden 1986, 123.

[25] Zur Ausdrucksweise vgl. noch Greg. Naz., or. 14,26, *PG* 35,892B: ... τὸ τῆς φύσεως εὐγενὲς πλεονεξία κατέτεμε, προσλαβοῦσα καὶ νόμον, τῆς δυναστείας ἐπίκουρον; Isidor, ep. V,492 (col. 1612CD): Εἰ τοίνυν αὐτὸς (= ὁ φόνος) καθ' ἑαυτόν ἐστι χαλεπός, προσλάβοι δὲ καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ τόπου καὶ τοῦ καιροῦ προσθήκην, μείζων καὶ ἀργαλεώτερος γίγνεται; und wiederum Aristeides, or. 2,412 (vol. I, p. 528 Behr): οἷον ἰατρὸς εἰ προσλάβοι ῥητορικήν, τῆς ἰατρικῆς αὐτῆς μάλιστα οὕτω τὴν χάριν εἴσεται.

[26] In der alten Ausg. von Dindorf, vol. II (Leipzig 1829 [Nachdr.], Hildesheim 1964, 98 (c. 73): ἔρδειν nach den Handschr. TQVA!

[27] Vgl. c. 412 (ib. p. 528/530).

δάφνης οὐδὲ κότινος οὐδὲ ἡ ἐν πρυτανείῳ σίτησις οὐδὲ εἰκόνες χαλκαῖ, τὰ ψυχρὰ[28] ταῦτα καὶ εὐτελῆ· ἀλλὰ ζωὴ τέλος οὐκ ἔχουσα ... Hinsichtlich der sich in diesen Worten manifestierenden Topik habe ich Parallelen aus christlichem und heidnischem Schrifttum in meinem Kommentar zu Gregor v. Nazianz, Carmen de virtute I,2,10 v. 758 sqq., PG 37,735 (nunmehr verfügbar in der textkritischen Ausgabe von C. Crimi in: «Poeti Cristiani» [Collana diretta da Roberto Palla] nr. 1. Pisa 1995, p. 336) zusammengetragen.

Eine andere Chrysostomosstelle, u. zw. In ep. ad Rom. h. 10,5, PG 60,481, liegt bei Isidor, ep. II,83 (col. 525C), in der Form eines Vergleiches vor, den ich hier durch Gegenüberstellung mittels zweier Kolumnen vorstelle.

Isidor:	Chrysostomos:
Ὥσπερ γὰρ τοῖς κάμνουσι τὸ μὴ χεῖρον ἔχειν ἀρχὴ γένοιτ' ἂν τοῦ βέλτιον ἔχειν ... οὕτω καὶ ὑμῖν μάλα κάμνουσι ... τὸ μὴ ἐπιτριβῆναι τὸ πάθος ἀρχὴ γένοιτ' ἂν διορθώσεως.	Καθάπερ γὰρ τοῖς κάμνουσι τὸ μὴ χεῖρον σχεῖν ἀρχὴ γένοιτ' ἂν τοῦ βέλτιον ἔχειν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς κακίας συμβαίνει· μὴ περαιτέρω προβῇς, καὶ τέλος ἕξει σοι τὰ τῆς πονηρίας.

Wie ersichtlich, ist der zweite Teil jeweils verschieden: Isidor spricht davon, die „Krankheit nicht schlimmer werden zu lassen", während Chrysostomos mahnt, der bösen Handlung Einhalt zu gebieten und in ihr „nicht fortzuschreiten" (μὴ περαιτέρω προβῇς ...: vgl. vorher: στῆθι τῆς κακίας καὶ μὴ προέλθῃς περαιτέρω ...!).

Die Zunft der Ärzte wird von Isidor, ep. V,279 (col. 1500B), zum Vergleich herangezogen, um deren mit Vorsicht vorgenommene Heilmethoden – aus der Sorge heraus, der Patient könnte durch stärkere Mittel überfordert werden – in Analogie[29] zu setzen zur Heilung moralischer Ver-

[28] Beliebter Ausdruck bei Chrysostomos für verschiedene negative Qualifikationen, so z. B. In c. 1 Gen. h. 7,2, *PG* 53,63 infra: ψυχρὰ ῥήματα (vgl. In acta apost. h. 7,4, *PG* 60,68; h. 23,4, und 24,4, ib. 183 und 189); Quod regulares feminae ... c. 6,63 sq. u. c. 7,16 (p. 117/118 Dumortier [Paris 1955]): ἡ ψυχρὰ αὕτη συνοίκησις (das Syneisaktentum betreffend!) sowie ἡδονὴ ψυχρὰ καὶ ταλαίπωρος; De incomprehens. Dei natura V,483 (*SC* 28[bis], p. 310 Daniélou et al.): ὁ ψυχρὸς τῶν πολλῶν λόγος; In ep. ad Coloss. c. 1 h. 2,5, *PG* 62,316: παραμυθία ψυχρά; In acta ap. h. 20,4, *PG* 60,162: Οὐδὲν ψυχρότερον Χριστιανοῦ ἑτέρους μὴ σώζοντος (vgl. h. 1,3, ib. 18; In ep. ad Col. h. 1,6, *PG* 62,308); In ep. 1 ad Cor. h. 7,4, *PG* 61,60: τοῖς λογισμοῖς τοῖς ψυχροῖς; In acta ap. h. 30,3, *PG* 60,225 infra: ψυχρῶς καὶ ταλαιπώρως, usf.

[29] Vgl. H. J. Frings, Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos. Diss. Bonn 1959, 38.

fehlungen. Dahinter steht die Chrysostomosstelle In Psalm. 7 c. 9, PG 55,94, die hier wieder in Kolumnenform ihrer Dublette gegenübergestellt sei.

Isidor:	Chrysostomos:
... ἐπεὶ καὶ οἱ τῶν ἰατρῶν ἄριστοι, ὅταν τις πολλὰ περικέηται τραύματα, οὐ τοσαύτην ἐπάγουσι θεραπείαν, ὅσην ἀπαιτεῖ τῆς τέχνης ἡ ἀκρίβεια, ἀλλ' ὅσην φέρει τοῦ κάμνοντος ἡ δύναμις, ἵνα μὴ τὰ τραύματα θεραπεύσαντες τὸν κάμνοντα διαφθείρωσιν.	Οὐχ ὁρᾷς καὶ τοὺς ἰατρούς, ὅταν τις πολλὰ περικέηται τραύματα, οὐ τοσαύτην ἐπάγοντας θεραπείαν, ὅσην ἀπαιτεῖ τῶν τραυμάτων ἡ φύσις, ἀλλ' ὅσην φέρει τῆς δυνάμεως ἡ ὑπόστασις, ἵνα μὴ τὰ τραύματα θεραπεύσαντες τὸν κάμνοντα ἀπενέγκωσι;

Bemerkenswert ist hier nur, daß Isidor den eindeutigen chrysostomischen Ausdruck τῶν τραυμάτων ἡ φύσις durch das etwas „kryptische" τῆς τέχνης ἡ ἀκρίβεια (in der Übersetzung bei Migne, 1499B: „summa ars"!?)[30]

[30] Sonst ist ἀκρίβεια, wie wir gesehen haben (vgl. oben Anm. 5!), ein gerade von Chrysostomos ungezählte Male gebrauchter Ausdruck; vgl. noch De incompreh. Dei natura h. 11,225 sq. u. 228 (*SC* 396, p. 306 Mal.): τὴν διὰ τῆς πολιτείας καὶ τῶν ἔργων ἀκρίβειαν τῇ τῶν δογμάτων ὀρθότητι συνάπτωμεν ... u. Πολιτείας δὲ ἀκρίβειαν καὶ βίου καθαρότητα ...; Expos. in Ps. 143 c. 3 ex. (*PG* 55,462); Τοῦτο γὰρ ἄνθρωπος, ὅταν δογμάτων ἀκρίβειαν ἔχῃ καὶ πολιτείαν φιλόσοφον (zu δογμάτων ἀκρίβεια vgl. auch „La chaîne sur la Genèse", édition intégrale I, par F. Petit [*Traditio exegetica graeca* 1]. Lovanii 1991, p. 112 nr. 148 [ad Gen 1,26], und namentlich Theodulos mon. bzw. Thomas mag., Laud. s. Gregorii Theol. c. 117, *PG* 145,336D: τὰ δ' ἡμέτερα ταῦτα, δογμάτων ἀκρίβεια καὶ φιλοσοφία ...); Ad Theod. tract. 8,86 sq. (*SC* 117, p. 122 Dum.) und 17,83 sq. (ib. p. 190): τοῦ βίου τὴν ἀκρίβειαν; In Mt. h. 36,4, *PG* 57,418 infra: βίον ἐπιδείκνυσο πολλῆς γέμοντα ἀκριβείας; Catech. bapt. I,14 (FC 6/1, p. 134 Kaczynski): οὐ γὰρ τόπων ἐπιτηδειότης, ἀλλὰ τρόπων ἀκρίβεια τὴν ἡσυχίαν ἡμῖν παρέξεται; De perf. carit. 3 ex., *PG* 56,283: διαίτης ἡ ἀκρίβεια („accurata illa cibi tenuitas"); De sac. III,11 (p. 190, 1.37 Mal.); dazu noch Greg. Naz., or. 18,12 (*PG* 35,1000C): οἱ τῆς ἀκριβείας διδάσκαλοι (nebst n. 35 ad loc.!); Greg. Nyss., De virg. C. XVII 1,11 sq. (*SC* 119, p. 456 Aubineau, der in „Introduction", p. 148, den Begriff durch „une stricte discipline de vie" wiedergibt und auf c. XXIII 1,13; 2,8 sowie auf den Titel von c. VI, p. 338, hinweist!); Theodul. mon., *l.c.*, c. 121, *PG* 145,340B, sowie Isidor v. Pelusion selbst, z. B. auch ep. I,104 (*PG* 78,253A) und ep. III,66 (ib. 776A): τοῖς ἔξωθεν δὲ ἀνθρώποις μὴ πάνυ ταύτης τῆς ἀκριβείας (= τῆς σωφροσύνης!) πεφροντικόσι ... – Nach dieser Dokumentation der vielfältigen Anwendung dieses Begriffs nochmals zurück zu unseren Ausgangsstellen Isidor, ep. V,279, und Chrys., Expos. in Ps. 7 c. 9: Letzterer illustriert den spezifischen Gebrauch bei Isidor durch eine Stelle der „Säulenhomilien" – freilich in anderem Zusammenhang (es handelt sich um die Gestaltung des Tempels in Jerusalem!) – u. zw. h. XVII,2 (*PG* 49,177): ἔνθα οὐκ ἀνθρωπίνης τέχνης, ἀλλὰ τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἡ διατύπωσις ἔργον ἐγίνετο, ἔνθα ... καὶ ὕλης πολυτέλεια καὶ *τέχνης ἀκρίβεια* συνελθοῦσαι μόνον τοιοῦτον ἐπὶ τῆς γῆς ἔδειξαν ναὸν τότε· μᾶλλον δὲ οὐ *τέχνης ἀκρίβεια* μόνον, ἀλλὰ καὶ Θεοῦ σοφία τῆς οἰκοδομῆς συνεφήψατο ἐκείνης. Erwähnenswert in unserem Zusammenhang ist noch die St. In c. 19 Gen. h. 43,3 (*PG* 54,339): Τοιοῦτον γὰρ ὁ ἰατρός· κἂν ἴδῃ τὰ πάθη νικῶντα τὴν τέχνην, οὐ παύεται τὰ παρ' ἑαυτοῦ πληρῶν,

ersetzt hat, und weiters, daß er die bei Chrysostomos ihrerseits etwas gesucht wirkende Verbindung τῆς δυνάμεως ἡ ὑπόστασις zu klarerem τοῦ κάμνοντος ἡ δύναμις[31] vereinfacht hat. Inhaltlich ist auch der bei Chrysostomos nachfolgende Satz für das Verständnis der Isidorstelle von Belang: Διὰ δὴ τοῦτο ὁ Θεὸς οὔτε πάντας ὁμοῦ κολάζει οὔτε πάντας κατ' ἀξίαν, ἀλλ' ἠρέμα καὶ ἐνδιδούς, worin man in etwa den bei Isidor zu Beginn des Briefes geltend gemachten Aspekt der „Verzeihung" wiederfinden könnte: Μέγα μὲν ὄντως τὸ πταῖσμα, ἀλλ' οὐ συγγνώμης μεῖζον· διὸ χρὴ κολάσαι μὲν τὴν ἑτοιμίαν (sc. τοῦ πταῖσαι)[32], συγγνώμην δὲ νεῖμαι. Und noch eine Chrysostomosstelle ist zum Vergleich heranzuziehen, u. zw. In ep. ad Rom. h. 19,4, PG 60,588: τοὺς ἀρίστους τῶν ἰατρῶν μιμούμενος, οἳ τοσαῦτα παραμυθοῦνται τοὺς κάμνοντας, ὅσα ἡ τῆς ἀρρωστίας ἐνδίδωσι φύσις[33] – also wieder eine Variation im Ausdruck derselben Sache! Weiters ist der kurze Isidorbrief ep. V,319 (col. 1521A) mit der Chrysostomosstelle In Mt. h. 17,2 ex., PG 57,257 zusammenzustellen; ich bediene mich hierfür wiederum des übersichtlichen Kontrastierungsmittels zweier Kolumnen.

Isidor:	Chrysostomos:
Ἴσθω σου τοῦτο ἡ φρόνησις, εἰ ἀγέρωχος γυνὴ καλλωπιζομένη καλοίη πρὸς ἑαυτὴν τοὺς ὁρῶντας, κἂν μὴ ἕλῃ τὸν (im Mignetext fälschlich τὴν!) ἀπαντῶντα, δίκην δίδωσιν ἡ ἑλοῦσα. Τὸ γὰρ κώνειον κατεσκεύασε καὶ τὸν κυκεῶνα ἐκέρασε καὶ τὴν κύλικα προσ-	Ὡς εἴ γε τις καλλωπίζοιτο καὶ καλοίη (καλοῖ: sic editores!) πρὸς ἑαυτὴν τοὺς τῶν ἀπαντώντων[34] ὀφθαλμούς, κἂν μὴ πλήξῃ τὸν ἐντυγχάνοντα, δίκην δίδωσι τὴν ἐσχάτην. Τὸ γὰρ φάρμακον ἐκέρασε καὶ τὸ κώνειον κατεσκεύασεν[35], εἰ καὶ μὴ τὴν κύλικα προσήγαγε·

ἵνα ... δείξῃ τὴν περιουσίαν τῆς τέχνης ... Zur Ausdrucksweise des Chrysostomos selbst vgl. Ad Theod. laps. tract. 16,12 sqq. (*SC* 117, p. 176 Dum.): ... ἔνθα μὲν ἡ τῶν νοσημάτων φύσις εἰς ἀπόγνωσιν ἡμᾶς ἐμβάλλειν εἴωθεν ... Aus derselben Sphäre paßt vielleicht ungefähr auch das, was Origenes, In Ezech. h. V,1 (*PG* 13,705A), formuliert: „Neque enim medici ex disciplina artis suae rationabiliter eos quibus medentur secant ... multaque alia *prout causa postulat* faciunt ..." (Vgl. dazu Frings, a.a.O., 62 nebst Anm. 460 [S. 115]!). I. ü. vermißt man den Begriff ἀκρίβεια jeweils im „Index des mots grecs" der betreffenden Ausgabe in der Reihe „Sources Chrétiennes"!

[31] Zu diesem Grundsatz vgl. etwa auch Greg. Nyss., De beatitud. or. II, *PG* 44,1216A: Οὐ γὰρ καθόλου τὴν ἀπάθειαν νομοθετεῖ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει· οὐδὲ γὰρ δικαίου νομοθέτου τὸ ταῦτα κελεύειν, ὅσα ἡ φύσις οὐ δέχεται ... ἀλλὰ τῇ οἰκείᾳ καὶ κατὰ φύσιν δυνάμει πρόσφορον εἶναι προσήκει τὸν νόμον (so auch ib. or. VI, 1265D!).

[32] Für ἑτοιμία („hapax legomenon": gebildet wie προθυμία!) steht sonst ἑτοιμασία!

[33] Vgl. Frings, a.a.O., 84 (nebst Anm. 687 auf S. 125).

[34] Das ist die im Mignetext herangezogene Lesart, neben der noch die Varianten ἁπάντων und ἀνθρώπων verzeichnet werden; vgl. zur Problematik meine „Exempla chrysostomica", Graz 1995 (= *GrTS* 18), 123f., Anm. 408f!

[35] So auch id. Quod regulares feminae ... c. 1 (ed. Dumortier [Paris 1955], p. 97): ... ὅταν τὰ αὐτὰ φάρμακα τρίβῃ καὶ τὰ αὐτὰ κεραννύῃ ποτήρια καὶ τὸ αὐτὸ κατασκευάζῃ κώνειον

ἤγαγεν, εἰ καὶ μὴ εὑρέθη ὁ πίνων. Οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν ἀποτελεσμάτων, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐπιχειρημάτων τὰ πράγματα ὡς τὰ πολλὰ κρίνεται.

μᾶλλον δὲ καὶ τὴν κύλικα προσήγαγεν, εἰ καὶ μηδεὶς ὁ πίνων εὑρέθη.

Dazu sei folgendes bemerkt: Isidor verzichtete auf die rhetorisch wirkungsvolle, jedoch nicht unbedingt notwendige „correctio", die im chrysostomischen Muster durch μᾶλλον δὲ eingeleitet wird! Was den Nachsatz Οὐ γὰρ ... bei Isidor anlangt, ist er hier absichtlich mitausgeschrieben, u. zw. wegen einer weiteren Isidorstelle, ep. II,289 (col. 717C/720AB): Ἀπὸ τῆς γνώμης ... τὰ πράγματα κρίνεται (so beginnt dieser Brief!). Und dann (720A) im Hinblick auf einen potentiellen Mörder (ἀνδροφόνος), der, wiewohl er seine Tat umständehalber nicht ausführen kann, dessenungeachtet als Mörder zu gelten hat: ἐκ γὰρ τοῦ ἐπιχειρήματος, οὐ τοῦ ἀποτελέσματος τοιοῦτος εἶναι κρίνεται! Hier ist innezuhalten und auf den geradezu stereotypen Charakter dieser Aussage hinzuweisen. Entsprechend heißt es auch in ep. III,399 (col. 1037A): Ἀπὸ γὰρ τῶν ἐπιχειρημάτων, οὐκ ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων τὰ πράγματα, ὡς τὰ πολλά, κρίνεται· ἀπὸ τῆς γνώμης, οὐκ ἀπὸ τοῦ τέλους ὁ στέφανος πλέκεται. Desgleichen sinngemäß in ep. III,205 (col. 888B): Ὅτι οἱ δοκοῦντες εἶναι σοφοὶ οὐκ ἀπὸ τῆς ἐκβάσεως, ἀλλ' ἀπὸ τῆς προαιρέσεως τὰ πράγματα κρίνουσι. Und dementsprechend ep. V,333 (col. 1529B): Ὁ γὰρ μὴ ἀπὸ τῆς προαιρέσεως, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐκβάσεως τὰ πράγματα κρίνων ἀπαίδευτός ἐστι ...[36] Ganz in diesem Sinne, wenn auch mit anderer Wortwahl, drückt sich etwa auch Titus von Bostra, Adv. Manichaeos I,28, PG 18,1108D und 1109A-B, aus: Δῆλον τοιγαροῦν ἐκ τούτων, ὡς οὐδὲ ἡ πρᾶξις ὡς ἐπὶ πολὺ καθ' ἑαυτὴν δοκιμάζεται, ἀλλ' ἡ διάνοια καὶ ὁ λογισμὸς τοῦ μετιόντος. Sowie: τίς ἂν ἔτι λοιπὸν ἀντιλέγειν ἔχοι, ὡς οὐχ αἱ πράξεις ὡς ἐπὶ πολὺ παρά γε τῇ ἀληθείᾳ δοκιμάζονται, ὁ δὲ νοῦς ἐστι τῶν πραττομένων ὁ βασανιζό-

(nämlich wie die πορνευόμεναι γυναῖκες!). Vgl. des weiteren In Mt. h. 37,6, *PG* 57,426 infra: Πότε οὖν ἀνανήψεις, εἰπέ μοι, τοσοῦτόν σοι πορνείας ἄκρατον ἐγχέοντος τοῦ διαβόλου, τοσαύτας ἀκολασίας κύλικας κεραννύντος; Sermo, cum presbyt. fuit ordin. c. 3 (*PG* 48,697): ... τοιαύτας ἔχουσιν ἐπῳδάς, τοιαῦτα κατασκευάζουσι φάρμακα. Dagegen positiv In s. Eustath. Antioch. c. 3, *PG* 50,602: καθάπερ σοφός τις ἰατρός ... τὰ φάρμακα κατεσκεύαζε ... Hom. (8) habita postquam presbyter Gothus ... c. 6, *PG* 63,509: τὰ σωτήρια φάρμακα ... ἦλθε κατασκευάζων ...

[36] Vgl. zu den Stellen L. FRÜCHTEL, Isidoros von Pelusion als Benützer des Clemens Alexandrinus u. anderer Quellen. *Philol. Wochenschr.* 58 (1938) 64 (Nr. 9.: „Sonstiges") mit Hinweis auf Diodor XI 11. Meinerseits sei noch auf Chrys., In s. Eustathium Antioch. c. 2 (*PG* 50,601), hingewiesen: Εἶπον πολλάκις ..., ὅτι μάρτυρα οὐχὶ ὁ θάνατος ποιεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ πρόθεσις. Οὐ γὰρ ἀπὸ τῆς ἐκβάσεως μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς γνώμης πλέκεται πολλάκις ὁ τοῦ μαρτυρίου στέφανος – Worte, die – wie ersichtlich – eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Zitat aus Isidor, ep. III,399, aufweisen!

μενος. Es handelt sich dabei wohl um einen in alter Tradition begründeten Erfahrungssatz[37]!

Nun aber zurück zu Isidors ep. II,289! In weiterer Folge heißt es dann (col. 720A-B): οὕτω καὶ γυνὴ κομιδῇ καλλωπιζομένη καὶ διὰ τοῦτο εἰς τὴν ἀγορὰν ἐμβάλλουσα ἢ διὰ τῶν θυρίδων παρακύπτουσα, ἵνα νέους θηρεύσῃ· κἂν διαμάρτῃ τῆς θήρας, ὡς θηρεύσασα κατακρίνεται. Τὸ γὰρ αὐτῆς πᾶν πεποίηκε, τὸ δηλητήριον κεράσασα καὶ τὰ λίνα ἀναπετάσασα καὶ τὴν παγίδα μετὰ πάσης ἀκριβείας στήσασα. Εἰ δὲ καὶ ἀνὴρ διὰ τοῦτο καλλωπίζοιτο ἀσελγέστερον ἢ κατ' ἄνδρα, καὶ οὗτος ἀπαραίτητον ὑφέξει δίκην, κἂν μὴ εὑρεθείη ἢ τὸν κυκεῶνα πίνουσα. Εἰ δὲ ἡ μὲν γυνὴ σεμνῶς καὶ σωφρόνως καὶ κοσμίως βαδίζοι, ἰδὼν δέ τις τρωθῇ, οὐδὲν παρὰ τὴν ὁραθεῖσαν, ἀλλὰ παρὰ τὸν τρωθέντα. Εἰ δ' ὁ μὲν ἀνὴρ σεμνοπρεπῶς καὶ ἁρμοδίως βαδίζοι, ἰδοῦσα δέ τις τρωθείη, οὐδὲν παρὰ τὸν ἄνδρα, ἀλλὰ παρὰ τὴν τρωθεῖσαν. Nicht anders argumentiert Isidor auch in ep. III,12 (col. 737A), wo die Frage aufgeworfen wird: Τί οὖν πρὸς τὴν θεαθεῖσαν, εἰ ὁ θεασάμενος ἐτρώθη; Seine Antwort: Ἐχρῆν γὰρ ἐννοῆσαι, ὅτι ἡ μὲν σωφρόνως καὶ κοσμίως βαδίζουσα καὶ μὴ θηρῶσα τοὺς ἐντυγχάνοντας οὐδέν· ἡ δὲ θρυπτομένη καὶ τὰ δίκτυα τῆς ἡδονῆς ἀναπετάσασα καὶ τὸ δηλητήριον κεράσασα καὶ μάλιστα. In diesem Zusammenhang fällt zunächst auf, daß auch die Möglichkeit der Verführungskunst des Mannes in Betracht gezogen wird, sodaß sich gegenüber den miteinander parallelisierten Stellen Isidor, ep. V,319, und Chrysostomos, In Mt. h. 17,2, die Variation ergibt, daß im Falle von Isidor, ep. II,289, die Frau es ist, die ausersehen ist, den Becher mit dem „Mischtrank[38] der Verführung" zu leeren (ἢ τὸν κυκεῶνα πίνουσα). Daher wird in Brief III,12 Wert darauf gelegt zu betonen, daß die paulinischen Keuschheitsgesetze nicht nur für die Männer, sondern auch für die Frauen bindend seien (Κοινοὶ γὰρ ἑκατέρῳ γένει οἱ νόμοι ...), nicht anders als bei Chrysostomos, In Mt. h. 17,2 ex.: Ὅτι κοινοὺς τοὺς νόμους πανταχοῦ τίθησι[39], κἂν πρὸς τοὺς ἄνδρας ἀποτείνεσθαι δοκεῖ μόνους· τῇ

[37] Ähnliches bei Chrysostomos, z. B. In Ioann. h. 50 (49), 6, *PG* 59,335: Ἡ γὰρ ἀδικία οὐ τῷ μέτρῳ τῶν ἀφαιρουμένων, ἀλλὰ τῇ προαιρέσει τῶν κλεπτόντων κρίνεται (vgl. In ep. 1 ad Thessal. c. 5 h. 10,4, *PG* 62,461!). Τὸ γὰρ ἄδικον καὶ τὸ δίκαιον ἐν μεγάλοις καὶ ἐν μικροῖς τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν. In positiver Anwendung das gleiche an Stellen wie In Mt. h. 52,3, *PG* 58,522: Οὐ γὰρ τῷ μέτρῳ τῶν διδομένων ἡ ἐλεημοσύνη κρίνεται, ἀλλὰ τῇ δαψιλείᾳ τῆς γνώμης. Oder auch In ep. ad Rom. h. 19,8, *PG* 60,594, sowie abermals Isidor, ep. III,152 (col. 844C): Οὐ γὰρ τὸ γεγενημένον τοσοῦτον, ὅσον ἡ γνώμη, μεθ' ἧς γένηται, βασανίζεται.

[38] Die Wortwahl Isidors weist hier gegenüber Chrysostomos homerisches Kolorit auf; vgl. Od. X,290ff.; 316f. (auch 233ff.). Reminiszenz an das homerische Motiv der den verderblichen Zaubertrank rührenden Kirke liegt z. B. auch bei Plutarch, Bruta ratione uti c. 1 (Mor. 985 ef: dazu F. FUHRMANN, Les images de Plutarque. Diss. Paris 1964, 199), und Lukian, De salt. 85, vor!

[39] Vgl. In Mt. h. 7,7, *PG* 57, 81–82.

γὰρ κεφαλῇ διαλεγόμενος κοινῇ καὶ πρὸς τὸ σῶμα[40] ἅπαν ποιεῖται τὴν παραίνεσιν.

Chrysostomischen Anstrich haben an den zuletzt vorgeführten Isidorstellen ep. II,289 und ep. III,12 auch die Wendungen τὰ λίνα ἀναπετάσασα ... sowie τὰ δίκτυα τῆς ἡδονῆς ἀναπετάσασα[41]. Ich vergleiche etwa Chrysost., ep. X,12b ad Olympiad. (SC 13bis, p. 290 Mal.): ... τὰ πτερὰ τῆς ἡδονῆς πάντοθεν ἀναπετάσασα[42] (d.i. Potiphar, die Ägypterin!), ὥσπερ ἐν μέσοις δικτύοις λοιπὸν ἔχουσα τὸν νέον, ἐπεισέρχεται ... Oder auch Ad eos qui scandalizati s. 10, PG 52,505: Καὶ τὰ δίκτυα[43] τῆς ἀκολασίας πάντοθεν ἁπλώσασα ...

Anhangsweise sei noch auf eine Anleihe hingewiesen, die Isidor bei Gregor von Nazianz gemacht hat[44]; es handelt sich dabei um Isidor, ep. V,460 (col. 1593BC) und Gregor, or. 43,20–21 (SC 384, p. 166 Bernardi). Zur Veranschaulichung mögen wieder zwei Kolumnen dienen.

Isidor:

Μηδὲν τίμιον εἶναι νόμιζε, ὃ μὴ πρὸς ἀρετὴν φέρῃ μηδὲ ποιῇ ἀμείνους τοὺς περὶ αὐτὸ σπουδάζοντας. Φέρει δὲ εἰς

Gregor:

(c. 21:) Οὐδὲν γὰρ οἶμαι τίμιον ὃ μὴ πρὸς ἀρετὴν φέρει[45] μηδὲ ποιεῖ βελτίους τοὺς περὶ αὐτὸ σπουδάζοντας.

[40] Vgl. bei Isidor (ib. 737B) sinngemäß: ... οὐ περὶ ἀνδρῶν μόνον εἴρηται, ἀλλὰ καὶ περὶ γυναικῶν, διὰ τοῦ ἡγεμονικωτέρου ζώου καὶ τῷ ἀρχομένῳ εἰρημένων. Sonst auch Chrys., In ep. 1 ad Cor. h. 26,3, *PG* 61,215; In ep. ad Ephes. c. 4 h. 13,4, *PG* 62,99: Νῦν δὲ ... γυναῖκες ἡμᾶς παρελαύνουσι καὶ ἀποκρύπτουσι. Ποῖος ὁ γέλως; τίς ἡ αἰσχύνη; Ἡμεῖς τῆς κεφαλῆς τὴν τάξιν ἐπέχομεν, καὶ ὑπὸ τοῦ σώματος νικώμεθα; id. In ep. 2 ad Thessal. c. 3 h. 5,5, ib. 499 sq.

[41] Vgl. auch ep. II,236 (col. 673BC); ep. IV,77 (col. 1137A).

[42] Desgleichen Quod regul. fem. c. 1 (zitiert oben Anm. 35), ein paar Zeilen nachher: ... σὺ δὲ πανταχοῦ περιφέρεις τὴν παγίδα, καὶ ἀναπετάσασα τῆς ἡδονῆς τὰ πτερὰ περιάγεις ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς.

[43] Vgl. noch Quod regul. fem. c. 4,53 sqq. (p. 108 Dumortier): καὶ γὰρ καὶ σὺ ... ἑαυτῇ πολλοὺς κατασκευάζεις ἐραστάς, καὶ διὰ τῶν αὐτῶν δικτύων (nämlich wie die πορνευόμεναι γυναῖκες!). Die Herkunft des Bildes beleuchten hübsch Stellen wie Ad pop. Antioch. h. 14,4 und 16,4 (*PG* 49,149 und 168), wovon erstere zitiert sei: Καὶ ὃν τρόπον οἱ θηραταὶ τὰ δίκτυα ἀναπετάσαντες τὰ ἄγρια τῶν ζώων ἐμβάλλειν ἐπιχειροῦσιν ... οὕτω δὴ καὶ αὗται (= αἱ πόρναι), ἐπειδὰν τὰ πτερὰ τῆς ἀσελγείας πάντοθεν ἀναπετάσωσι δι' ὀφθαλμῶν καὶ σχημάτων καὶ ῥημάτων ... (vgl. Degen, Die Tropen der Vergleichung bei Joh. Chrysostomus. Diss. Freiburg i. d. Schweiz/Olten 1921, 74!).

[44] Andere Anleihen Isidors beim Kappadokier habe ich in *JÖB* 35 (1985) 113–121 publiziert.

[45] Einen berühmten Beleg für diesen Gedanken finden wir bereits bei Euripides, Frg. 1029 N.^{2} (Stob., Floril. vol. III, p. 5 nr. 6): Οὐκ ἔστιν ἀρετῆς κτῆμα τιμιώτερον. Weitere Belege in meinem Kommentar zu Greg. Naz., Carmen de virtute (I,2,10), vs. 211 sqq. (kritisch ediert von C. Crimi, Pisa 1995, p. 237 sq. [= vol. 1 der von R. Palla geleiteten Reihe „Poeti Cristiani"]). Vgl. noch Photios, Bibl. cod. 222 (vol. III, p. 198 Henry): Ἀλλὰ καὶ ἱδρῶσι πᾶν τὸ τίμιον καὶ ἡ ἀρετὴ εἰς κτῆσιν ἀφικνεῖται καὶ ἀπόλαυσιν, ἡ δὲ κακία ῥᾷόν τε καὶ πᾶσι πρόχειρον.

ἀρετὴν τὸ τοῖς φιλαρέτοις ἀκολουθεῖν καὶ ὁμιλεῖν τοῖς σωφρονεστάτοις, ἀλλὰ μὴ τοῖς μαχιμωτάτοις. Εὖ γὰρ εἰδέναι χρή, ὅτι κακίας τις ῥᾷον μεταλαμβάνει ἢ ἀρετῆς. Εἰ γὰρ ἦν ῥᾷον τὸ ἀρετῆς μετασχεῖν, ἐχρῆν καὶ τοῖς κακίστοις συνεῖναι τοὺς δυναμένους ταύτην χαρίσασθαι.

(c. 20:) Ἑταίρων τε γὰρ ὡμιλοῦμεν οὐ τοῖς ἀσελγεστάτοις, ἀλλὰ τοῖς σωφρονεστάτοις, οὐδὲ τοῖς μαχιμωτάτοις, ἀλλὰ τοῖς εἰρηνικωτάτοις καὶ οἷς συνεῖναι λυσιτελέστατον, εἰδότες ὅτι κακίας ῥᾷον μεταλαβεῖν ἢ ἀρετῆς μεταδοῦναι[46], ἐπεὶ καὶ νόσου μετασχεῖν μᾶλλον ἢ ὑγίειαν χαρίσασθαι.

Die Abweichungen Isidors vom Muster im ersten Teilstück sind nicht der Rede wert. Im zweiten Abschnitt allerdings zeigt sich erstens der Unterschied, daß Isidor allgemeingültig formuliert (φέρει δὲ εἰς ἀρετὴν ...), während Gregor seinen und seines verstorbenen Freundes spezifischen Umgang mit möglichst tugendhaften Leuten charakterisiert; und zweitens ist zu beobachten, daß Isidor die Abundanz Gregors in wesentlichen Details gekürzt hat, freilich auch teilweise erweitert, wie der Zusatz τὸ τοῖς φιλαρέτοις ἀκολουθεῖν zeigt[47].

[46] Vgl. zu dieser und ähnlichen bei Gregor des öfteren begegnenden Überlegungen J. Dziech, De Gregorio Nazianzeno diatribae quae dicitur alumno. Posen 1925, 131f., Anm. 256.

[47] Im von Gregor ganz abweichenden Endstück des Zitats aus Isidor sind immerhin die von Gregor benutzten Ausdrücke μετασχεῖν, συνεῖναι und χαρίσασθαι verblieben!

HANS GEORG THÜMMEL / GREIFSWALD

STEPHANOS VON BOSTRA UND DIE FLORILEGIEN-TRADITION

Der Parisinus graecus 1115 enthält im Kolophon die Angabe, der Kodex sei 1276 abgeschrieben worden, und zwar von einer Handschrift von 759, die sich in Rom befand[1]. Bereits im 18. Jahrhundert hat man gesehen, daß das zweite Datum nicht stimmen kann, und seitdem sind verschiedene Versuche unternommen worden, das Problem zu lösen[2]. Zuletzt hat dies Alexander Alexakis in einer Oxforder Dissertation versucht und weitgehende Folgerungen angeschlossen. So soll das im Parisinus enthaltene Florileg mit 105 ikonophilen Belegstellen, von denen 50 in den Akten des 2. Nicaenums (7. Ökumenisches Konzil) von 787 begegnen, das Arsenal der Bilderverehrer überhaupt gebildet haben, und dieses wiederum sei aus Rom gekommen[3]. Für einige Teile seiner Arbeit stützt Alexakis sich auf Ausführungen von L. Wallach[4].

Mit diesen Thesen wird sich die Forschung nach Erscheinen der Dissertation beschäftigen. Alexakis hat aber bereits eine Probe vorgelegt, und

---

[1] J. A. Munitiz, Le Parisinus Graecus 1115: Description et arrière-plan historique. *Scriptorium* 36 (1982) 51–67; vgl. ders., in: Les manuscrits datés des XIII[e] et XIV[e] siècles conservés dans les bibliothèques publiques de France, I: XIII[e] siècle, par Ch. Astruc etc. Paris 1989, 46–48, T. 46–47.

[2] Vgl. vor allem K.-H. Uthemann, Ein Beitrag zur Geschichte der Union des Konzils von Lyon (1274). Bemerkungen zum Codex Parisinus gr. 1115 (Med. Reg. 2951). *Annuarium Historiae Conciliorum* 13 (1981) 27–48. Wie bereits andere, s. Uthemann 29–31, hat Munitiz, Scriptorium 36, 64, gute Gründe beigebracht, die für eine Fälschung des Kolophons sprechen.

[3] Siehe A. Alexakis, Some Remarks on the Colophon of the Codex Parisinus Graecus 1115. *Revue d'histoire des textes* 22 (1992) 131–143, mit weiterer Literatur.

[4] L. Wallach, The Greek and Latin Version of II Nicaea and the Synodica of Hadrian I (JE 2448). *Traditio* 22 (1966) 103–125; aufgenommen in: ders., Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age. Ithaca–London 1977, 3–26; ders., The Testimonia of Image-Worship in Hadrian I's Synodica of 785 (JE 2448), in: Geschichte in der Gesellschaft. Festschr. f. K. Bosl zum 65. Geburtstag, hrsg. v. F. Prinz, F.-J. Schmale, F. Seibt. Stuttgart 1974, 409–435; aufgenommen in: ders., Diplomatic Studies 27–42. Im Folgenden ist jeweils nach den Diplomatic Studies zitiert.

zwar über die Fragmente aus der Schrift Κατὰ Ἰουδαίων des Stephanos von Bostra[5]. Um diese allein soll es hier gehen.

Stephanos von Bostra ist sonst nicht bekannt, erhalten haben sich nur die kurzen Fragmente[6]. Auch sie stellen keinen originalen Text dar, sondern sind zusammenfassende Exzerpte. Deren gibt es zwei, die denselben Text, nämlich Kapitel 4 von Κατὰ Ἰουδαίων, exzerpieren. Das eine findet sich im 3. Logos des Ioannes von Damaskos (IDam)[7]. Diese Schrift ist praktisch nur im Neapolitanus 54 (II b 16) erhalten. Das andere Exzerpt hat Mercati im Ambrosianus A 84 (A) entdeckt, und bereits er hat beide Exzerpte in einer Synopse gegenübergestellt und ihr Verhältnis, wie ich meine, exakt beschrieben[8]. Dieses Exzerpt ist aber auch andernorts erhalten, u.a. im Brief Papst Hadrians an die byzantinischen Kaiser. Der Brief stellt die römische Antwort auf die Einladung zum Konzil von 787 dar und ist in dessen Akten aufgenommen worden. Diese liegen bislang nur in Mansis Edition vor, und zwar für den Hadriansbrief in der griechischen Übersetzung, die auf dem Konzil vorgetragen wurde (grK), und in dem lateinischen Text, den Anastasius Bibliothecarius beigesteuert hat (Hadr). Ich habe seinerzeit versucht, Mercatis Synopse zu verbessern, besonders indem ich den Hadriansbrief herangezogen habe.

Bereits Wallach hat zu Recht darauf verwiesen, daß im Libellus synodalis von 825 dasselbe Exzerpt in lateinischer Übersetzung vorliegt (Lib). Es ist hier nicht der Ort, sich insgesamt mit den Thesen von Wallach auseinanderzusetzen. Das haben bereits andere getan[9]. Soweit es Stephanos von Bostra betrifft[10], sieht Wallach den Originaltext des Hadriansbriefes im Libellus von 825 gegeben. Anastasius liefert im großen und ganzen die gleiche Version, doch steht der Libellus dem griechischen Original näher[11]. Dem ist zuzustimmen. Freilich soll Mansis lateinischer Text nicht den originalen Hadriansbrief, sondern eine Übersetzung des Anastasius

---

[5] A. ALEXAKIS, Stephen of Bostra: Fragmenta contra Iudaeos (CPG 7790). A new edition. *JÖB* 43 (1993) 45–60.

[6] S. zum Folgenden H. G. THÜMMEL, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit (*TU* 139), Berlin 1992, Nr. 77 (145–148. 238–240. 364–367).

[7] B. KOTTER, Die Schriften des Johannes von Damaskos III: Contra imaginum calumniatores orationes tres (*Patrist. Texte u. Studien* 17). Berlin–New York 1975, 174.

[8] J. M. MERCATI, Stephani Bostreni nova de sacris imaginibus fragmenta e libro deperdito κατὰ Ἰουδαίων. *Theol. Quartalschr.* 77 (1895) 663–668; wieder abgedruckt in: ders., Opere minori 1 (*StT* 76). Città del Vaticano 1937, 202–206.

[9] Vgl. H. G. THÜMMEL, Die fränkische Reaktion auf das 2. Nicaenum 787 in den „Libri Carolini", in: Das Frankfurter Konzil von 794 (im Druck), 937–952.

[10] WALLACH 35–38.

[11] Ebd. 35.

Bibliothecarius geben[12]. Dagegen soll grK nicht eine Rückübersetzung sein, sondern der Übersetzer habe die Originalversion zitiert[13], was Parallelen in grK, A und IDam belegen sollen. Da A und IDam oft gegen grK zusammengehen, soll grK dem griechischen Original näher stehen[14]. Die Beobachtungen sind im ganzen richtig. Jedoch ist mir die Logik der aus ihnen gezogenen Schlüsse unverständlich geblieben. Gerade weil A und IDam zusammengehen, erweist sich A ja doch als originale Fassung. Gerade weil grK abweicht, erweist es sich ja doch als Rückübersetzung. Und weil grK mit dem Hadriansbrief gegen den Libellus zusammengeht (s.u.), wird dessen lateinische Fassung bei Mansi als echt erwiesen.

In diese Problematik hat nun Alexakis den griechischen Text dieses Exzerptes aus dem Parisinus gr. 1115 und dem Venetus Marcianus 573 hineingenommen und aus dieser ganzen Tradition einen Text konstituiert. Damit haben aber auch die Stephanos-Texte in diesen beiden griechischen Handschriften erstmalig eine Publikation erfahren, mit der weitergearbeitet werden kann, auch wenn man sie erst aus Text und Apparat rekonstruieren muß. Die Vorstellungen von Alexakis, die zu dem von ihm konstituierten Text geführt haben, sind folgende[15]:

Von der Angabe des Kolophons ausgehend, sieht Alexakis im Parisinus die Kopie einer römischen Handschrift des 8. Jahrhunderts (vor 787). Die römische Herkunft führt ihn zu der Überzeugung, daß es sich um eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen handeln müsse. Auf das Exzerpt aus Stephanos von Bostra bezogen führt das zu der Meinung, von diesem lateinischen Text habe es drei mehr oder weniger verwandte Retranslationen ins Griechische gegeben, von denen mindestens zwei noch ins 8. Jahrhundert gehören: PV, A und grK[16]. Da PV und A aber Lesarten bieten, die durch IDam gestützt werden, könnten diese Rückübersetzungen unter Heranziehung des originalen Textes geschehen sein[17]. Der lateinische Text bei Mansi schließlich ist nach Alexakis – wie bei Wallach – eine nochmalige Rückübersetzung, die Anastasius Bibliothecarius angefertigt hat[18].

---

[12] Vgl. ebd. 14f. 19. 28.

[13] Ebd. 35: „It is furthermore evident, that the text of Stephen in the Greek version of JE 2448 [des Hadriansbriefes] is hardly a retranslation of the Latin version in the original of the Synodica. The Byzantine translator of JE 2448 seemingly quoted the original Greek version of Stephen, which must have been accessible to him at Constantinople."

[14] Ebd. 37: „The N(icaenum) probably represents a version of the text which is closer to the lost original writing than is that of A. This is evident on the basis of some identical readings in A and J(ohn of Damascus)."

[15] Vgl. das Stemma bei Alexakis, *JÖB* 43, 60.

[16] Ebd. 46f.

[17] Ebd. 58.

[18] Ebd. 50 A. 22.

Ich meine zeigen zu können, daß sich die verschiedenen Traditionen anders zueinander verhalten. Das soll unten an Beispielen demonstriert werden. Herr Dr. Lamberz, der Bearbeiter der Konzilsakten in der Kommission für die Herausgabe der ACO bei der Münchener Akademie, hatte die große Freundlichkeit, mir seine vorläufigen Kollationen – nebst einigen anderen nützlichen Hinweisen – zu schicken. Ich habe daher die Texte nach den Handschriften korrigieren können.

Allerdings geht auch Lamberz[19] davon aus, daß Anastasius zwar den Originaltext des Hadriansbriefes in seine Übersetzung übernommen hat, den Text aber teilweise, insbesondere bei den Zitaten griechischer Autoren, in denen er in seinem griechischen Exemplar den Originaltext vor sich zu haben glaubte, der griechischen Retroversion angeglichen hat. Was als sicher bleibt, ist die enge Verwandtschaft zwischen A und Lib einerseits, Hadr und grK andererseits.

Natürlich ist es methodisch überaus schwierig zu entscheiden, ob solche Verwandtschaft bei der Übersetzung in die eine oder die andere Richtung entstanden ist, und das umso weniger, als es sich ja beim lateinischen Text nicht um eine geschlossene Übersetzung, sondern um Korrekturen in einem originalen Text handeln soll. Nimmt man als wahrscheinlich an, daß der Verfasser des Hadriansbriefes aus demselben lateinischen Florilegium kopiert hat wie die Pariser Synode von 825, dann konnten sich aus drei Gründen Abweichungen ergeben: Es gab (1) Lesefehler und Unachtsamkeiten, (2) man versuchte den Text gefälliger zu gestalten, zu glätten oder (3) man versuchte, wenig verständliche Partien zu interpretieren. Bei den beiden letztgenannten Punkten zu entscheiden, ob dies die Kopie oder die griechische Übersetzung vornahm und nach dieser dann der Quelltext korrigiert wurde, ist fast unmöglich. Stringenteren Charakter haben die Lesefehler. Freilich ist auch hier kein Argument gegen die Behauptung zu gewinnen, daß diese Partien dann eben original seien, in den anderen aber der griechische Text eingewirkt habe.

Der weiteren Erörterung sei noch eine grundsätzliche Bemerkung vorangeschickt. Alexakis spricht (wie andere) von den Fragmenten meist so, als seien es Zitate. Es muß aber deutlich ins Bewußtsein gehoben werden, daß es sich hier um Exzerpte der Art handelt, daß nur ganz selten annähernd wörtlich der Urtext zitiert wird. Das übrige sind Zusammenfassungen des Gedankenganges, in die dann freilich auch das Vokabular des Originals eingehen konnte. Der Vorgang des Exzerpierens hat gedrängte Aussagen entstehen lassen, die oft nur stichwortartig etwas bezeichnen, Gedankensprünge aufweisen, manchmal unverständlich und im ganzen

[19] S. den Nachtrag unten S. 79.

sprachlich wenig elegant sind. Übersetzte man einen solchen Text wörtlich ins Lateinische, wurde er nicht gerade verständlicher. Und so gibt es in der Folge der Traditionen und Übersetzungen auch ein Gefälle, das dadurch gekennzeichnet ist, den Text verständlicher oder auch nur lesbarer zu machen.

Ansatzpunkt müssen die beiden Versionen des Hadriansbriefes sein. Alexakis hat (wie andere) richtig gesehen, daß es eine enge Verwandtschaft zwischen der lateinischen und der griechischen Version (Hadr und grK) gibt und daß die eine die Übersetzung der anderen ist. Aber auch die beiden lateinischen Fassungen (Lib und Hadr) sind eng verwandt. Ein solcher Grad von Verwandtschaft kann nicht bei einer Rückübersetzung entstehen. Und so nimmt ja auch Lamberz an, Hadr sei das nach grK korrigierte Original. Ich denke, die Verhältnisse erklären sich einfacher, wenn man in dem von Anastasius Bibliothecarius gebotenen Text die originale lateinische Fassung des Hadriansbriefes sieht[19a]. Die Abweichungen zum Libellus sind dann gewiß auf verschiedene Instanzen zu verteilen, z.T. auch auf die Tendenz des Briefschreibers, einen verständlichen Text zu bieten. Dann aber ist die griechische Fassung der Konzilsakten (grK) eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen, und zwar aus dem Hadriansbrief. Anderes ist ja auch nicht zu erwarten: Papst Hadrian schreibt nach Byzanz, und dieser Brief wird für das Konzil ins Griechische übersetzt.

Nun sind aber die Unterschiede zwischen grK und A so groß, daß an verschiedene Fassungen gedacht werden muß. Will man nicht wie Alexakis zwei verschiedene Rückübersetzungen ins Griechische annehmen, dann hat A die Chance, Textzeuge des originalen griechischen Exzerpts zu sein. Gibt es dennoch manchmal frappierende Übereinstimmungen zwischen grK und A, so lassen sie sich doch leicht erklären: Die lateinische Übersetzung hatte die Konstruktion weitgehend beibehalten, ebenso verfuhr die Rückübersetzung. Handelte es sich um geläufige Begriffe, führte auch die Rückübersetzung leicht zu denselben Wörtern. Doch ist es charakteristisch, daß der Unterschied zwischen A und grK vor allem im Vokabular besteht. Die Originalität von A wird weiterhin dadurch bestätigt, daß hier Vokabeln begegnen, die auch im Exzerpt des Damaszeners zu finden sind. Das hatte ja auch Alexakis einen Einfluß des Originals auf A annehmen lassen.

Damit sind wir wieder an dem Punkt angelangt, den bereits Mercati erreicht hatte, und die weitere Frage kann nur lauten, wie sich dazu nun VP (β) verhalten. Sieht man zunächst einmal von den Lesarten ab, die Sondergut von P sind, so schält sich der Charakter von VP deutlich heraus.

[19a] Doch s. u. S. 79.

Seine Abweichungen gegenüber A bestehen vor allem in Partikeln, die geändert, weggelassen oder hinzugefügt werden, in der Angleichung grammatischer Formen, im Vermeiden von Doppelungen und in sachlicher Interpretation. Es handelt sich also durchweg um eine Glättung des Textes. Das rohe Exzerpt wird in einen sprachlich gefälligen, verständlichen Text gewandelt. Dann aber repräsentiert A den originalen Text, VP die spätere Bearbeitung. Der Einfluß des Originals auf VP, den ja auch Alexakis gesehen hatte, erklärt sich so auf einfache Weise.

Dies sei an einigen Beispielen demonstriert (die Zeilenzahlen beziehen sich im Folgenden auf den Text von Alexakis): Unnötiges ἐστιν wird weggelassen, so Z. 7. 10, oder durch τε ersetzt, Z. 4. Dieses Wort findet sich auch in Z. 21 (τό τε statt καὶ τό) und Z. 31 (eingefügt). Überflüssiges οὖν wird weggelassen (Z. 18. 19. 39) oder durch γάρ ersetzt (Z. 39), die Umkehrung Z. 14. 28, vgl. Z. 11: πᾶσα οὖν zu οὐκοῦν πᾶσα. Auch anderes wird weggelassen: ἀλλ' (Z. 10. 26), ποῖον (Z. 18), τῆς (Z. 18), ἅ (Z. 28), καί (Z. 30 bis), ἡ (Z. 33). Anderes wird hinzugefügt: ὅτι (Z. 7), τοῦ (Z. 10), καί (Z. 31). An Änderungen seien genannt: ἦν zu ἄρα (Z. 9), ἐν zu ἐπ', καί zu ἤ (Z. 11). Erst wenn man den Text von VP fortlaufend liest, wozu man ihn aus dem von Alexakis gebotenen Text und seinem Apparat rekonstruieren muß, wird deutlich, wie alle diese kleinen Änderungen Glättungen bedeuten. Wortumstellungen dienen dem gleichen Zweck: εἰ γὰρ ὁ 'Αδὰμ εἰκὼν δαιμόνων zu εἰ γὰρ εἰκὼν δαιμόνων ὁ 'Αδάμ, Z. 9, ähnlich Z. 7; das Verb mitten in die Genitiv-Konstruktion gesetzt: εἰκόνες ἀγγέλων ἐγένοντο zu εἰκόνες ἐγένοντο ἀγγέλων, Z. 27, ebenso εἰκόνες ἦσαν δαιμόνων, Z. 28.

Die Angleichung grammatischer Formen verrät schon Nachdenken und ist in gewissem Maße inhaltliche Korrektur. So wenn bei Heiligen (im Plural) ἐν εἰκόνι zu ἐν εἰκόσι gewandelt, Z. 32, vgl. Z. 16, oder die Verbform dem Geschehen in der Vergangenheit angeglichen wird, z.B. ὀνομάζονται zu ὠνομάζοντο, Z. 24, ebenso Z. 26, auch εἴσι zu ἦσαν καὶ εἴσι, Z. 27. Doppelausdrücke werden meist auf einen reduziert: ἔπλασεν ἤγουν ἔμελλεν κτίζειν zu ἔμελλεν κτίζειν, Z. 5, bei τοὺς ἁγίους καὶ δούλους τοῦ θεοῦ, Z. 15f, ist nur τοὺς ἁγίους geblieben, im Sinne einer Vereinfachung auch ἄγαλμα ἤγουν ζῷδον zu εἴδωλον, Z. 5, vgl. Z. 29. Eine sachliche Veränderung ergibt sich Z. 32f: ὁ ὁρῶν αὐτοὺς (die Heiligen) ἐν εἰκόνι (ἐν εἰκόσι) μνημονεύῃ αὐτῶν καὶ δοξάζῃ τὸν θεὸν τὸν δοξάσαντα αὐτοὺς zu ... μνημονεύῃ τὸν θεὸν τὸν δοξάσαντα αὐτούς.

Einfügungen, die den Text eleganter machen, aber z.T. auch sachlich ändern, finden sich als Anrede: ὁ ταῦτα τολμῶν λέγειν, Z. 18[20], ὦ οὗτος, Z. 39,

[20] Wenn Alexakis hier im lateinischen Text eine Lückenangabe bietet (ebd. 52), so wird diese nicht durch die Textausgabe bestätigt, sondern ergibt sich aus der Vorstellung,

dagegen ἀλλ' ἐρεῖς zu ναὶ ἀλλ' ἐρεῖ τις, Z. 17. Z. 14 ist das (καίτοι) ἁμαρτωλοῖς in εἰ καὶ ἁμαρτωλοί εἰσιν aufgelöst, Z. 8 sind Sätze zur Erläuterung eingefügt, ähnlich die Erweiterung Z. 13.

Sachliche Korrektur sind auch die Einfügung des Moses Z. 23, die Streichung der Cheruben und Sechsflügler Z. 24f, die Änderung Z. 27 (ζῴδια als Bezeichnung für Engel vermieden). Z. 42 ist das Gedenken an die Heiligen durch das Aufrichten ihrer Ikonen erläutert.

Die geglättete Form ist ganz in V erhalten, während P, wie Alexakis richtig gesehen hat, im späteren Teil des Exzerpts (etwa ab Z. 33) den Konzilstext (grK) eingebracht hat. Der Vorgang ist eindeutig: Die Bearbeitung β (V) hat größere Partien ausgelassen, offenbar weil sie unverständlich waren. Es handelt sich um Al Z. 34–39 τρέμομεν; 43 Οἱ – 45 ἀποστατούμενοι; 47 "Αξιον – 48 θεῷ (Ende). Die Partie Z. 41 τιμῶντας – 42 αὐτῶν ist stark überarbeitet. Hier ist also der Versuch gemacht worden, durch Kürzung und Änderung den vorliegenden Text weiter zu verbessern. Der Abschreiber von P bemerkte die Differenz zum Konzilstext und änderte das Schlußstück, indem er nach diesem änderte, d.h. im wesentlichen auffüllte, wobei er nicht wissen konnte, daß grK eine Rückübersetzung ist[21]. Damit aber gehört der Text von P einer noch einmal jüngeren Traditionsstufe an. Der Parisinus gr. 1115 kann, soweit es den Stephanos-Text betrifft, nicht vor 787 entstanden sein.

So ergibt sich ein erweitertes Stemma:

Stephanos von Bostra, Κατὰ 'Ιουδαίων

Exzerpte: IDam α

A lat

Lib Hadr

β grK

V P

der Text von VP sei eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen, so daß sich dort eine Lücke befinden müsse.

[21] Vgl. ALEXAKIS, *JÖB* 43, 59. Nach der Vorstellung von Alexakis hat derjenige, der den Hadriansbrief für das Konzil 787 übersetzte, als er im Stephanoszitat nicht mehr weiter wußte, sich erinnert, daß es schon eine Übersetzung dieser Partie – im Florilegium – gab, und auf diese zurückgegriffen. So soll grK also P kopieren. Das stellt die Verhältnisse auf den Kopf.

Der Ambrosianus bietet weitgehend die Form des ursprünglichen griechischen Exzerptes (α). Dieses hat eine glättende Bearbeitung erfahren (β), die in V und z.T. in P erhalten ist. Von einer lateinischen Übersetzung (lat) ist eine bessere Form im Libellus, eine schlechtere im Hadriansbrief überliefert. Letzterer erfuhr zum Konzil von 787 eine Rückübersetzung ins Griechische (grK), die der Kopist von P herangezogen hat.

Kann somit die durch VP repräsentierte Bearbeitung als spätere Fassung ausgeschieden werden, muß an Beispielen noch der Beweis für die Originalität von A und die Abfolge der daran anschließenden Übersetzungen und Bearbeitungen Lib, Hadr und grK angetreten werden. Dabei verweise ich auf meine Ausgabe als Zeugen für A, auf Alexakis als Zeugen für VP. Für den lateinischen und den griechischen Text des Hadriansbriefes sind die Kollationen von Lamberz herangezogen[22]. Den Libellus synodalis gebe ich nach der Edition in den MGH[23], der der einzige (!) Textzeuge, der Parisinus latinus 1597A, zugrunde liegt.

1. Die Verhältnisse werden schon am Eingangssatz deutlich, der in beiden Exzerpten gleich ist und daher Zitat sein dürfte:

IDam A	Περὶ δὲ (τῶν) εἰκόνων θαρροῦμεν ... „Was die Ikonen betrifft, so vertrauen wir darauf, daß jedes im Namen Gottes geschehene Werk gut und heilig ist.“
Lib	de imaginibus sanctorum confidimus
Hadr	de imaginibus vero sanctorum confitemur
grK	οἵτινες δὲ περὶ τῶν εἰκόνων τῶν ἁγίων ὁμολογοῦμεν
VP	Περὶ δὲ τῶν εἰκόνων τῶν ἁγίων θαρροῦμεν

Die Übereinstimmung mit dem Damaszener zeigt, daß A ein originales griechisches Exzerpt bietet. Lib übersetzt das, wobei ein die Bilder näher kennzeichnendes „sanctorum“ begegnet. Da dieses offenbar auch von VP geboten wird, bleibt zu fragen, ob A es nicht weggelassen hat, weil derselbe Ausdruck περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων unmittelbar darüber schon in der Überschrift erscheint. Der Verfasser des Hadriansbriefes ist offenbar einem Lesefehler verfallen. Dieser geht in die griechische Rückübersetzung über. Von θαρροῦμεν zu ὁμολογοῦμεν führt kein Weg, wohl aber von confidimus zu confitemur. Der Hadriansbrief hat auch ein glättendes „vero“ eingeschoben, das im griechischen Text als δέ erscheint. Es ist wahrscheinlicher,

[22] Lateinischer Text: Paris. lat. 17339; Vat. lat. 1329. Griechischer Text: Vat. gr. 836; Taur. B II 9; Marc. gr. 166.

[23] *MGH*, Legum sect. III: Concilia II: Concilia aevi Karolini I, pars II, rec. A. Werminghoff, 511f.

daß „vero“ zu δέ verblaßte, als daß ein δέ zu „vero“ aufgebauscht wurde. Weiterhin hat der griechische Text das Subjekt (οἵτινες) betont an den Anfang gestellt, anscheinend in der Vorstellung, die Aussage dadurch deutlicher zu formulieren. Wäre Hadr von grK abhängig, sollte man eine ähnliche Betonung des Subjekts auch im lateinischen Text erwarten. Damit ist, so meine ich, die von mir postulierte Reihenfolge der Texte klar erkennbar.

2. Aufschlußreich ist Th Z. 6, Al Z. 4f:

IDam	ἄγαλμα ἢ ζῷδον
A	ἄγαλμα ἤγουν ζῷδον
Lib	simulacrum, id est statunculum
Hadr	simulacrum, id est statunculus
grK	ἄγαλμα τουτέστι ζῴδιον
VP	εἴδωλον

Behauptet Alexakis S. 56, id est statunculum sei eine lateinische Glosse, die durch die Rückübersetzung in den griechischen Text gelangt sei, so führt er dieselbe Stelle S. 58 als Beispiel (Nr. III) dafür an, daß (VP und) A dem griechischen Original, wie es durch Ioannes von Damaskos bezeugt ist, sehr nahe kommt[24]. Letzteres ist richtig, abgesehen davon, daß auch Ioannes ein Exzerpt bietet. Doch verbaut sich Alexakis den Blick auf die richtigen Zusammenhänge, indem er VP wie A letztlich vom lateinischen Text ableitet. Dabei liegen die Verhältnisse deutlich zutage: Die Lesart von A ist durch IDam als ursprünglich gesichert. Die lateinische Übersetzung ist ziemlich getreu. Die griechische Rückübersetzung führt zu einem ähnlichen Vokabular, VP vermeiden den Doppelbegriff und ersetzen ihn durch einen geläufigen Begriff.

3. Th Z. 16–18, Al Z. 8 findet sich ein Satz, in dem durch das Zusammendrängen des Inhalts beim Exzerpieren der Sinn undeutlich geworden ist:

A	Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος εἰκών ἐστιν τοῦ θεοῦ, εἰδωλολατρεία ἐστὶν καὶ ἀσέβεια;
Lib	Ergo quia imago est homo dei, idolatria est, id est idolorum cultura est et impietas?

[24] Ebd. 57: „... that PV and A in some cases seem to copy or, at least, to echo the Greek original, as provided by Dam.“ Ebd. 58: „It is, however, possible that PV and A have relied on, or even have directly copied part or parts of a recension of the original text which must have been different from the one cited in Dam.“

Hadr Numquid enim, quia imago dei est homo, ideo simulacrum, id est idolorum cultura est et impietas?
grK Ὅτι εἰκὼν θεοῦ ἐστιν ἄνθρωπος, ἄγαλμά ἐστι, τουτέστιν εἰδωλολατρεία καὶ ἀσέβεια;
VP Ἐπειδὴ ὅτι εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, εἰδωλολατρεία ἐστὶν (P τε) καὶ ἀσέβεια, ἐπειδὴ ἄλλος ἄλλῳ σέβας ἐκπληροῖ;

Der Satz „Da der Mensch Bild Gottes ist, ist es Götzenkult und Gottlosigkeit?" ist wenig verständlich, da in ihm ein Gedanke übersprungen ist, und zwar offensichtlich der, daß der Mensch verehrt werden kann und die Menschenverehrung kein Götzenkult ist. Dieser Gedankengang wird von Ioannes von Damaskos bestätigt, wo sich die sehr kurze Zusammenfassung findet: „Weil der Mensch nach dem Bild Gottes entstand, wird er verehrt (προσκυνεῖται)." (Th Z. 11f). Der Satz aus A erscheint in Lib korrekt übersetzt, doch hat der Übersetzer das Fremdwort stehen lassen und erläutert: id est idolorum cultura. Der Verfasser des Hadriansbriefes hat versucht, den Satz etwas zu glätten und den Gedankensprung zu überbrükken, indem er statt „idolatria" „simulacrum" einsetzte: „Ist der Mensch, weil er Bild Gottes ist, deswegen ein Götzenbild, d.h. es ist Götzenkult und Gottlosigkeit?" Daß der schwerfällige zweite Teil des Satzes (mit doppeltem „est") wörtlich übernommen ist, sichert die Abhängigkeit von lat (Lib) und spricht gegen eine Übersetzung aus dem Konzilstext. Diesen Satz übersetzt grK ins Griechische zurück, wobei „simulacrum" zu ἄγαλμα wird. VP haben den ersten Teil des Satzes durch Wortumstellung und Tilgung des ἐστιν, das ja im nächsten Satzteil noch einmal vorkommt, etwas eleganter formuliert, haben aber die schwierige Passage stehen lassen und versucht, sie durch einen Nachsatz zu erklären: „Da ja der Mensch ein Bild Gottes, ist es dann Götzenkult und Gottlosigkeit, wenn einer dem andern Verehrung zollt?" Da nach Alexakis PV eine Rückübersetzung aus Lib sein soll, müßte der Nachsatz dort eine Entsprechung haben. Dies scheint der Grund dafür zu sein, daß er hier in der Wiedergabe des Libellus die Angabe [lacuna] bietet[25]. Diese Angabe ist jedoch eine Hinzufügung von Alexakis und wird durch die kritische Ausgabe, die er zitiert, nicht bestätigt.

4. Unklar ist Th Z. 30, Al Z. 15:

A τοὺς ἁγίους, τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ
Lib sanctos dei servos

[25] Ebd. 51.

Hadr Par. sanctos dei et servos
Vat. sanctos et dei servos
grK τοὺς ἁγίους τοῦ θεοῦ δούλους
VP τοὺς ἁγίους

Offenbar beim Exzerpieren ist ein ungebräuchlicher Doppelbegriff entstanden. Dieser scheint in der lateinischen Übersetzung wegen des Fehlens eines Artikels verlorengegangen, doch findet er sich im Hadriansbrief. Hier ist freilich offenbar ein Kopist über die ungewöhnliche Ausdrucksweise gestolpert. Die griechische Rückübersetzung zieht wiederum die Begriffe zu einem Ausdruck zusammen. Diese Verhältnisse sind kaum anders zu erklären, als daß an verschiedenen Stellen unabhängig voneinander der ungebräuchliche Doppelbegriff in eine geläufige Formel zusammengezogen wurde. VP verkürzen den Doppelbegriff, indem sie das letzte Glied weglassen.

5. Auch Th Z. 31, Al Z. 16 findet sich eine schwierige Situation.

A ἐγείρειν εἰκόνα
Lib constituere et erigere imagines
Hadr constituere et erigere imagines eorum (Vat sanctorum)
grK συστῆσαι καὶ ἐγεῖραι τὰς εἰκόνας αὐτῶν
VP ἐγείρειν εἰκόνας καὶ ἀναστηλοῦν

Da sowohl Lib wie grK und PV hier einen Doppelausdruck haben, ist er auch für das Exzerpt (α) zu ergänzen. Anscheinend standen (wie auch für das vorangehende Beispiel zu vermuten ist) im Original zwei Sätze mit den verschiedenen Vokabeln, und der Exzerpist hat beide Wörter notiert. Und offenbar hat der Kopist von A einen ausgelassen, da er keinen Unterschied zwischen ἐγείρειν und ἀναστηλοῦν sah. Bestätigt wird dies durch VP. Gerade weil VP sonst eher Doppelungen dieser Art beseitigen, ist nicht an eine Hinzufügung zu denken, vielmehr sind hier einmal beide Glieder stehengeblieben. Lib übersetzt dies korrekt, setzt aber die Bilder in den Plural. Da diese Form auch durch VP bezeugt ist, ist sie vielleicht auch ursprünglich. Jedenfalls übernimmt diese Übersetzung auch der Schreiber des Hadriansbriefes, aber die Bilder werden jetzt ausdrücklich durch „eorum" (bzw. „sanctorum") auf die Heiligen bezogen. Die Doppelung ist auch in grK bewahrt. Durch αὐτῶν erweist sich dieser Text als Übersetzung von Hadr, die andere Wortwahl (συστῆσαι statt ἀναστηλοῦν) ist durch die Rückübersetzung zustandegekommen. Daß eine Rückübersetzung zufällig wiederum zu der auch durch Lib bezeugten Form geführt haben soll, ist unwahrscheinlich, so daß Hadr als Quelltext für die griechische Rückübersetzung gelten kann.

6. Th Z. 33, A Z. 17:

A	ἀλλ' ἐρεῖς
Lib	sed dices
Hadr	sed dicis
grK	ἀλλὰ λέγεις
VP	ναί, ἀλλ' ἐρεῖ τις

Lib übersetzt korrekt das Futur, Hadr verflacht die Form zum Praesens, das von grK mit anderer Wortwahl rückübersetzt wird. VP formulieren den futurischen Ausdruck von A eleganter.

7. Th Z. 51f, Al Z. 27:

A	ἅγιά εἰσιν, κἂν ζῴδια ὑπῆρχον
Lib	sancta sunt, licet statuae fuerint
Hadr	sanctae sunt, et haec animalia erant
grK	ἅγιαί εἰσιν, καὶ ταῦτα ζῶα ἦσαν
VP	ἅγιαι ἦσαν καὶ εἰσι, κἂν ἐκ ξύλων χειροποίητα

Hier unterscheidet sich Hadr zwar von Lib, ist aber doch mit „animalia" dem griechischen Text und damit gewiß auch der ursprünglichen lateinischen Übersetzung (lat) näher. Andererseits ist wohl die Form ἅγια original. Durch das Exzerpieren scheint ein Neutrum pluralis ausgefallen zu sein, so daß sich dieses Wort jetzt auf εἰκόνες (imagines) bezieht. Hadr gleicht das an, ebenso VP. Bei der Rückübersetzung gelangt grK zu veränderter Wortwahl, VP gleicht sehr frei in mehrfacher Hinsicht sachlich an.

8. Eindeutig sind die Verhältnisse Th Z. 53f, Al Z. 28:

A:	ἃ ὁ θεὸς ἀπηγόρευσεν καὶ κατηγόρευσεν
Lib	Deus prohibuit et condemnavit eas
Hadr	Deus deposuit et condemnavit ea
grK	ὁ θεὸς κατέβαλε καὶ κατέκρινεν αὐτά
VP	ὁ θεὸς ἀπηγόρευσεν

A hat zwei ähnliche Vokabeln aus dem Original übernommen, Lib übersetzt dies korrekt. Hadr vermeidet den Anschein einer Tautologie, indem eine Vokabel ersetzt wird. Das wiederum übersetzt grK exakt, wobei auch bei dem anderen Ausdruck eine andere Vokabel erscheint. VP glätten und vermeiden dabei den Doppelausdruck. Genannt waren „idola" und „imagines" (εἴδωλα, εἰκόνες). Lib hat „eas" letzterem angeglichen.

9. Eine schwierige Passage findet sich Th Z. 67f, Al Z. 36:

IDam	Καὶ ἡ μὲν προσκύνησις τιμῆς ἐστι σύμβολον. Καθὼς καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ προσκυνοῦμεν τὸν μὲν θεὸν (folgt die Unterscheidung von Gott gebührender Anbetung und den Gottesdienern zu erweisender Verehrung)
A	Καὶ τί γάρ ἐστιν ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνος, εἰ μὴ τιμὴ μόνον; Καθὼς ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ προσκυνοῦμεν ἀλλήλους κατὰ τιμὴν (καὶ) ἀγάπην; (Gott aber wird anders verehrt)
Lib	Quae enim est adoratio nisi honor tantummodo, sicut et nos peccatores adoramus et salutamus nos alterutrum secundum honorem et dilectionem?
Hadr	Qualis enim est adorationis honoratio, nisi tantum, quemadmodum et nos peccatores adoramus et salutamus alterutrum per honorem et dilectionem?
grK	Ποία γάρ ἐστιν ἡ τῆς προσκυνήσεως τιμὴ εἰ μὴ μόνον, καθὼς καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ προσκυνοῦμεν καὶ ἀσπαζόμεθα ἀλλήλους κατὰ τιμὴν καὶ ἀγάπησιν;
P	Ποία γάρ ἐστιν ἡ τῆς προσκυνήσεως τιμὴ εἰ μὴ μόνον, καθὼς καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ προσκυνοῦμεν καὶ ἀσπαζόμεθα ἀλλήλους κατὰ τὴν τιμὴν καὶ ἀγάπησιν;

Wir haben es hier mit einer jener Stellen zu tun, wo die nachfolgenden Übersetzer und Kopisten einen schwer verständlichen Text zu bessern versucht haben. Gerade darin aber zeigen sich die Filiationen deutlich. Unklar ist schon, ob A das Exzerpt korrekt wiedergibt. Denn die Ikone kommt weder im Exzerpt des Damaszeners noch aber auch in der Übersetzung des Libellus vor. Konstitutiv ist die Unterscheidung der Verehrungen[26]. Im Libellus sind zwei Begriffe benutzt, denen im Griechischen προσκύνησις und τιμή entsprechen. Dann müßte das Exzerpt gelautet haben: Καὶ τί γάρ ἐστιν ἡ προσκύνησις τῆς εἰκόνος, εἰ μὴ τιμὴ μόνον; oder aber: Καὶ τί γάρ ἐστιν ἡ προσκύνησις (die Menschen erwiesen wird), εἰ μὴ τιμὴ μόνον; Lib übersetzt anscheinend korrekt, hat aber vielleicht τῆς εἰκόνος (imaginis) ausgelassen. Der Verfasser von Hadr hat den ihm vorliegenden Text, z.T. vielleicht durch falsches Lesen, weiter verändert. Ob er sich unter dem von ihm Geschriebenen noch etwas vorstellen konnte, ist kaum zu sagen. Eine wörtliche Rückübersetzung bietet grK. Die Wahrscheinlichkeit spricht eher dafür, daß „quae" zu „qualis" weiterentwickelt und dieses als ποία übersetzt wurde, als daß das ungewöhnliche ποία Übersetzung des „quae"

[26] Vgl. H. G. Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit (*Das östl. Christentum* NF 40). Würzburg 1991, 103f.

ist. Die Bearbeitung β, wie sie in V vorliegt, hat hier eine größere Partie ausgelassen, offenbar weil der Text unverständlich war. Der Abschreiber von P aber hat die Lücke entdeckt und mit dem Konzilstext aufgefüllt.

10. Auch die unmittelbare Fortsetzung Th Z. 70–72, Al Z. 38f ist ebenso schwierig wie für das Verhältnis der Textzeugen erhellend.

A	Τὸν γὰρ θεὸν ἡμῶν ἄλλως προσκυνοῦμεν καὶ δοξάζομεν καὶ τρέμομεν. Εἰκὼν οὖν ἐστιν ἀφομοίωσις τοῦ ἐν αὐτῇ γραφέντος.
Lib	Etenim deum nostrum aliter[27] adoramus et glorificamus et contremiscimus. Imago est similitudo eius, quia in ea conscriptus est.
Hadr	Ita et imaginem domini nostri non aliter adoramus, glorificamus et contremiscimus, quia imago est similitudinis eius et in ea ipse depictus est.
grK	Vat Marc Τί γὰρ τὸν κύριον ἡμῶν ἄλλως προσκυνοῦντες καὶ δοξάζοντες καὶ τρέμοντες. Εἰκών ἐστιν ὁμοιώσεως αὐτοῦ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐγράφη.
Taur	Τί γὰρ τὸν κύριον ἡμῶν ἄλλως προσκυνοῦμεν, δοξάζοντες μέντοι τρέμομεν. Εἰκὼν δέ ἐστιν ὁμοιώσεως αὐτοῦ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐγράφη[28].
P	Τί γὰρ τὸν κύριον ἡμῶν ἄλλως προσκυνοῦντες καὶ δοξάζοντες καὶ τρέμοντες. Εἰκών ἐστιν ὁμοιώσεως αὐτοῦ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐγράφη.
V	Εἰκών ἐστιν, ὢ οὗτος, ἀφομοίωσις τοῦ ἐν αὐτῇ γραφέντος.

Wie der Paralleltext bei Ioannes von Damaskos ausweist, hat Stephanos von Bostra hier zwischen der allein Gott gebührenden Anbetung (λατρεία) und der den Menschen, Gottesdienern und Engeln zu erweisenden Ehre (τιμή) unterschieden. Dann folgt eine Definition des Bildes. Auch das andere Exzerpt hat, wie A zeigt, diese Unterscheidung offenbar referiert. So wird zunächst die προσκύνησις κατὰ τιμὴν καί ἀγάπην zwischen den sündigen Menschen geschildert. Dann wird gesagt, daß Gott anders verehrt wird. Und schließlich folgt die aus dem Zusammenhang gerissene Definition von „Bild". Lib übersetzt das zunächst wörtlich, dann aber wird – durch einen Schreibfehler? – der Relativbezug zur Begründung („quia" statt „qui"). In Hadr ist demgegenüber mehreres verändert: 1. „Etenim" ist durch „ita" ersetzt. 2. Deus ist durch dominus ersetzt, vielleicht, weil der Verfasser auf ein Christusbild zielte. 3. Es ist nicht von der

[27] Sic! In der einzigen Handschrift fehlt die Negation. Jedoch der Herausgeber hat geglaubt, sie einfügen zu müssen, und „non aliter" konjiziert. Daran wird deutlich, wie der ungefüge Text bis in die Gegenwart Versuche einer Verbesserung provozierte.

[28] Die in der *Editio Romana* gebotene und von MANSI übernommene abweichende Fassung zeigt ebenso wie das Abweichen des Taurinensis Versuche, mit dem Text fertigzuwerden.

Verehrung des Herrn die Rede, sondern von der seines Bildes. 4. Zur sachlichen Richtigstellung wird ein „non" eingefügt: Das Bild wird nicht anders („non aliter") verehrt als ein Mensch. 5. Der Satz, der nach allen anderen Zeugen, auch dem Paralleltext bei Ioannes von Damaskos, eine eigene Aussage bildet und vom Bild handelt, ist so mit dem Vorangehenden verbunden, daß von hier die Verehrung des „Bildes des Herrn" begründet wird, wobei 6. dieser Satz ebenfalls Veränderungen erleidet. Indem „similitudo" in den Genitiv gesetzt wird, ist die Verbindung zum Vordersatz sachlich eleganter.

Diese Änderungen bilden insofern ein Problem, als der größere Teil von ihnen durch keine andere Version bestätigt wird, auch nicht durch die griechische Rückübersetzung. So bleibt die Frage, wieweit diese Aussagen wirklich dem ursprünglichen Hadriansbrief entsprechen. „Etenim" konnte eher fragend „wird etwa?" verstanden werden als „ita" und so zu dem griechischen τί γὰρ führen (ad 1.). Das Bild (ad 3.) begegnet nirgends sonst, ebenso wenig die Negation (ad 4.). Auch (ad 5.) ist sonst nicht die Verbindung zum folgenden Satz geknüpft. Alles dies spricht dafür, daß die Veränderungen auf Anastasius zurückgehen, aber nun eben nicht als Rückübersetzung aus dem Griechischen, sondern als Versuch einer Interpretation des ihm vorliegenden lateinischen Originals. Die Frage, wie die Passage im ursprünglichen Hadriansbrief aussah, ist ebenso schwer zu beantworten wie – engstens damit zusammenhängend – die Frage, was sich der Übersetzer des griechischen Textes gedacht hat.

Die griechische Übersetzung bietet κύριος, ἄλλως und wandelt die Verben in Partizipien. Die Verbindung beider Sätze ist hier nicht so deutlich, aber auch durch den Genitiv ὁμοιώσεως gegeben. Diesen Lesarten entsprechen „dominus" und „similitudinis", die so als dem ursprünglichen Hadriansbrief zugehörig gelten können. Aber die Umwandlung von similitudo in einen Genitiv erhält eigentlich erst durch die „imago" im Vordersatz ihren Sinn.

Bisher ging es um philologische Dinge. Die Frage, was eigentlich gemeint war, geht auf den Inhalt.

Am deutlichsten scheint der ursprüngliche Sinn beim Damaszener erhalten zu sein: Es wird zwischen der Anbetung Gottes und der (bloßen) Verehrung der Heiligen unterschieden. Dann wird weiter argumentiert, daß die Verehrungswürdigkeit der Heiligen auch die Verehrung ihrer Ikonen einschließt. Über die Frage eines Gottes-(Christus-)Bildes reflektiert Stephanos nicht. Dieses war dann bei Ioannes von Damaskos und in den Entscheidungen von Nikaia Gegenstand, als zwischen der Anbetung Gottes und der Verehrung der Ikone unterschieden wurde. Indem im zweiten Exzerpt sich die Gedanken drängten und die Bilddefinition an die Aussage über die andersartige Verehrung Gottes (die Anbetung) anschloß, konnte

sie sich jetzt auf das Gottesbild beziehen. In A ist der ursprüngliche Sinn noch klar, wenn mit der Bilddefinition ein neuer Absatz begonnen wird. Wenn der Libellus wirklich ursprünglich „quia“ (und nicht „qui“) geboten hat, ist hier bereits eine Weichenstellung vollzogen: „eius“ kann sich nicht mehr auf den Nachsatz beziehen, sondern nur noch auf „Gott“, d.h., der Absatz ist verschwunden. Auch wenn es sich nur um einen Schreibfehler gehandelt haben sollte, so ist er doch wirksam geworden. In grK erscheint als Äquivalent ὅτι, und der ganze Satzteil davor schwebt in der Luft, da zudem noch ὁμοίωσις in den Genitiv gesetzt ist: „Es ist aber ein Bild seiner Ähnlichkeit“, d.h. ein ihm ähnliches Bild. Gemeint sein kann nur die Christusikone, und so erscheint es folgerichtig, wenn im vorderen Satz θεός durch κύριος ersetzt ist. Zudem sind aber hier nun auch die Verben in Partizipien verwandelt, und das kann ich nur als Zusammenfassung beider Sätze verstehen. Dann ist aber die Interpunktion zu ändern: Τί γάρ; Τὸν κύριον ἡμῶν ἄλλως προσκυνοῦντες καὶ δοξάζοντες καὶ τρέμοντες, εἰκών ἐστιν ὁμοιώσεως αὐτοῦ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐγράφη. „Was denn? Wenn (wir auch) unseren Herrn anders verehren und preisen und (vor ihm) zittern, so ist es (das Christusbild) (doch) ein ihm ähnliches Bild, weil er auf ihm dargestellt ist“, (und kann deswegen τιμή erfahren.) Ich gestehe, daß diese Deutung mit vielen Vermutungen belastet ist. Aber wenn der Verfasser des Hadriansbriefes, dessen Wortlaut wir in diesem Falle nicht kennen, und der Übersetzer ins Griechische nicht nur mechanisch kopiert oder übersetzt, sondern sich bei ihren Änderungen etwas gedacht haben, dann kann der Sinn nur auf der angegebenen Linie liegen. Wo die Lesart des Taurinensis anzusiedeln ist, weiß ich nicht. Der Sinn dürfte der gleiche sein.

V (d.h. β) hat die Schwierigkeiten des Textes von A durch radikales Kürzen beseitigt und nur die Definition übrig gelassen. P hat den Konzilstext eingefügt.

Allen diesen Texten steht der in den Konzilsakten überlieferte lateinische Text allein gegenüber. Auf den ersten Blick scheint hier die ideale Lösung gefunden. Mit dem Bezug des Vordersatzes auf das Christusbild und dem „non aliter“ ist der Anschluß an das Vorhergehende vollzogen: Die Heiligen werden nicht angebetet, sondern nur verehrt, und das gleiche gilt für das Christusbild. Daß wir hier aber keine ursprüngliche Variante vor uns haben, wird auf den zweiten Blick deutlich. „Glorificare“ und „contremiscere“ bzw. ihre griechischen Äquivalente werden in dieser Zeit nicht auf die Ikone angewandt. Und der jetzt mit „quia“ eingeleitete zweite Satz ist eher geeignet, die Gleichheit der Verehrungen oder die Verehrung überhaupt zu begründen, aber nicht ihren Unterschied. Dürften wir in dieser Änderung das Werk des Anastasius sehen, dann spricht die Wahrscheinlichkeit dagegen, daß die andersartigen Änderungen sein Werk sind.

Diese Beispiele mögen genügen.

Der von Alexakis gebotene Text des Stephanos-Exzerptes ist ein hybrider Text ohne Wert, zusammengestellt aus den Lesarten der verschiedenen griechischen Versionen. Ziel einer Handschriften-Kollation ist es ja doch, einen Text zu konstituieren, der möglichst dicht an den Urtext herankommt. Würde es sich, wie Alexakis meint, bei A, VP und grK um drei Rückübersetzungen aus dem Lateinischen handeln, so wäre die dem Urtext nächste Gestalt der lateinische Text, und die griechischen Fassungen könnten nur herangezogen werden, um dessen Gestalt zu klären. Eine Kollation der griechischen Übersetzungen muß zu einem Text führen, den es laut Voraussetzung nie gegeben hat.

Diese Voraussetzung trifft aber, wie ich glaube gezeigt zu haben, nicht zu. So muß weiterhin der Ambrosianus als Zeuge des griechischen Exzerptes gelten, und ich darf weiterhin auf meine Wiedergabe des Textes verweisen. Vielleicht werden hier nun durch die von Alexakis gebotenen Versionen von V und P an einzelnen Stellen Korrekturen nötig werden, und zu fragen bleibt, ob nicht der Libellus noch etwas beitragen kann. Aber im ganzen haben wir im Ambrosianus die älteste erreichbare Textform des Stephanos-Exzerptes vor uns.

Nachtrag

Während der Drucklegung hat mir freundlicherweise Herr Dr. Erich Lamberz sein Manuskript „Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (IE 2448)“, erscheint in *Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters*, zur Verfügung gestellt. Darin hat er auf weitere unabhängige Traditionen des Hadriansbriefes verwiesen und an Beispielen zeigen können, daß Anastasius den (originalen) lateinischen Text in den Zitaten an die griechische Rückübersetzung angeglichen hat. Dann muß damit auch in unseren Beispielen dort, wo Hadr (= Anastasius) und grK übereingehen, gerechnet werden. Meine Ausführungen sind daher entsprechend zu ändern, statt Hadr ist Hadr (Anastasius) zu lesen, d. h. es handelt sich um das Hadrianum in der von Anastasius bezeugten Form. Dies trifft jedoch nicht auf mein Beispiel 1 zu. Andererseits zeigte bereits Beispiel 10, daß Anastasius Sinnloses (nur unter geringem Bezug auf grK) geändert hat. Das Schema auf S. 69 muß dahingehend erweitert werden, daß Anastasius als von Hadr und grK abhängig gezeigt wird, ohne daß freilich bisher klar zwischen Anastasius und dem Hadrianum unterschieden werden kann.

KLAUS BELKE / WIEN

EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZUM SIGILLION KAISER NIKEPHOROS' I. FÜR PATRAI *

Die vieldiskutierte Privilegienurkunde für die Kirche von Patrai in der nordwestlichen Peloponnes wurde aufgrund von vier Quellen, die sie erwähnen und Teile ihres Inhaltes wiedergeben, folgendermaßen als Regest zum Jahr 805 zusammengefaßt:

> „Dem Apostel Andreas (d. h. seiner Kirche in Patras) solle wegen seiner wunderbaren Hilfe im Kampfe gegen die Slaven die gesamte Kriegsbeute geweiht werden, ebenso die unterworfenen Feinde selbst mit ihren Sklaven, ihren Familien und ihrem Eigentum (*DAI*); Patras wird zur Metropolis erhoben (Nikolaus III., Chronik von Monembasia, Arethas) und erhält Lakedaimon/Sparta, Methone und Korone als Suffraganbistümer unterstellt (Nikolaos III., Chronik von Monembasia)"[1].

O. Kresten ging es in seiner umfang- und inhaltsreichen Arbeit in erster Linie darum zu beweisen, daß die so resümierte Privilegurkunde echt, d. h. nicht, wie mehrfach angenommen, eine Fälschung des späteren 9. Jh. ist, die fabriziert wurde, um umstrittene Metropolitanrechte von

---

* Für Diskussion und wertvolle Hinweise danke ich E. Kislinger, Wien, und O. Kresten, Wien–Rom, herzlich.

[1] O. KRESTEN, Zur Echtheit des σιγίλλιον des Kaisers Nikephoros I. für Patras. *RHM* 19 (1977) 15–78, hier 19, nach F. DÖLGER, Die Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches I–V. München–Berlin 1924–1965, Nr. 365 mit kleineren Ergänzungen. Die vier Quellen, auf denen das Regest aufbaut, sind: Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio. Greek text edited by GY. MORAVCSIK, English translation by R. J. H. JENKINS. New, revised edition (*CFHB* 1). Washington 1967, 230 (= *DAI*); Patriarch Nikolaos III., Synodalentscheidung von 1084, edd. G. A. RALLES–M. POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων V. Athen 1855, 62–75, hier 72; I. DUJČEV, Cronaca di Monemvasia. Introduzione, testo critico, traduzione e note (*Ist. Sic. Studi Biz. e Neoell., Testi e Monumenti, Testi* 12). Palermo 1976, 20–23 (= *Chron Mon*); L. G. WESTERINK, Marginalia by Arethas in Moscow Greek MS 231. *Byz* 42 (1972) 196–244, hier 241. Da KRESTEN in zitierte Arbeit auch die ganze bisherige Diskussion aufgenommen hat, werden ältere Arbeiten nur dann extra angeführt, wenn unmittelbar aus ihnen geschöpft wurde.

Patrai zu untermauern[2]; der Beweis ist ihm glänzend gelungen. Ausgangspunkt meiner ergänzenden Überlegungen soll zunächst nicht die Privilegienurkunde selbst sein, sondern die zugrundeliegende historische Situation, wie sie die beiden Hauptquellen, *Chron Mon* und *DAI*, schildern.

In der Chronik von Monembasia wird nach einer Rekapitulation der frühesten Awareneinfälle auf das Gebiet des Byzantinischen Reiches[3] zunächst ein summarischer Bericht gegeben über die Eroberung und Besetzung großer Teile Griechenlands, dann auch der Peloponnes durch die „Awaren" (= Slawen)[4] zur Zeit des Kaisers Maurikios[5]; diese siedelten sich

[2] Die Fälschungstheorie wurde zuerst von St. Kyriakides, Βυζαντιναὶ μελέται VI. Οἱ Σλάβοι ἐν Πελοποννήσῳ. Thessalonike 1947, 24–28, 51f. und *passim* vertreten und in der Folge von der Forschung weitgehend übernommen (zuletzt von P. Lemerle, La Chronique improprement dite de Monembasie: Le contexte historique et légendaire. *REB* 21 [1963] 5–49, hier 40). Zu beachten ist aber, daß manche Forscher vor allem den aus *DAI* stammenden Teil (etwa Lemerle a. O.), andere den aus der Quellengruppe von *Chron Mon* stammenden Teil angreifen (Kyriakides a. O. 28).

[3] *Chron Mon* 2–11, weitgehend aufgrund von Euagrios, der ausdrücklich angeführt wird, aber auch von Theophanes und Theophylaktos Simokates.

[4] *Chron Mon* 12–23; für diese Abschnitte sind – abgesehen vom Scholion des Arethas, das von *Chron Mon* abhängt – keine Vorlagen oder Parallelquellen vorhanden. Zum Verhältnis von Awaren und Slawen hinsichtlich der Griechenlandzüge der 70er und 80er Jahre des 6. Jh. vgl. M. Vasmer, Die Slaven in Griechenland (*Abh. Preuß. Akad. Wiss., Phil-hist. Kl.* 1941/12). Berlin 1941 (ND Leipzig 1970), 13f.; M. Weithmann, Die slavische Bevölkerung auf der Griechischen Halbinsel. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Südosteuropas. Münschen 1978, 77–80, 85–98; W. Pohl, Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567–822 n. Chr. München 1988, 99–101, 116f; groß wird, wenn überhaupt, die zahlenmäßige Beteiligung echter Awaren nicht gewesen sein, möglicherweise wurden aber die Slawen vom Awarenchagan angestiftet. P. Yannopoulos, La pénétration slave en Argolide, in: *BCH*, Suppl. 6 (1980) 323–371, hier bes. 363f., geht davon aus, daß in der Anfangsphase die militärischen Operationen unter awarischer Führung standen und im wesentlichen auch von den Awaren (bei möglicher slawischer Beteiligung) durchgeführt wurden; in späterer Zeit spielten dann die Awaren keine Rolle mehr.

[5] Yannopoulos, Argolide 332–337, 344–349 meint, daß sich die Chronik von Monembasia (bzw. das inhaltlich hier parallele „Scholion des Arethas") trotz der um einige Jahre späteren Datierung auf die von zahlreichen Quellen erwähnte große awaro-slawische Invasion bezieht, die in die Zeit 578 (oder etwas später) bis (mindestens) 584 zu datieren ist (vgl. aber A. 8). Als Ziel dieser Invasion wird von den meisten Quellen der schillernde Begriff „Hellas" genannt, dessen genaue Abgrenzung (insbesondere: einschließlich oder ausschließlich der Peloponnes?) umstritten ist; nur Michael der Syrer (Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche [1166–1199], editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, II. Paris 1901, 362) nennt auch Korinth als betroffene und geplünderte Stadt. – Auf Fragen der Slawisierung Griechenlands und der Peloponnes im besonderen kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. dazu die gediegene Synthese von M. Weithmann, Interdisziplinäre Diskrepanzen in der „Slavenfrage" Griechenlands. *Zeitschrift f. Balkanologie* 30 (1994) 85–111.

auf der Peloponnes an, nachdem die griechische Bevölkerung teils umgebracht, teils vertrieben worden bzw. geflohen war. Die von der Peloponnes geflohenen Griechen aber suchten sich an verschiedenen Orten neue Wohnsitze, so die Bewohner von Argos auf einer Insel Orobe, die Korinther auf Aigina; für die vorliegende Arbeit ist von Bedeutung, daß die Bewohner der Stadt Patrai in die Gegend von Rhegion in Kalabrien (heute Reggio di Calabria) und ein Teil der Lakonier (Bewohner von Lakedaimon/Sparta) in die Gegend Demenna in Sizilien auswanderte[6], ein anderer Teil der Lakonier sich aber mit ihrem Bischof an der unzugänglichen Steilküste von Monembasia (ö. Peloponnes) niederließ[7]. Die „awarische" (slawische) Besetzung der Peloponnes hielt an bis zur Zeit Kaiser Nikephoros' I. Nur die östliche Peloponnes von Korinth bis Malea blieb wegen der rauhen und unwegsamen Gegend frei von Slawen (d. h. unter byzantinischer Verwaltung)[8]; deshalb schickte dieser Kaiser hierher einen „Strategen der

[6] Um die Lokalisierung von Demenna und die Aufhellung seiner Geschichte war in letzter Zeit besonders E. Kislinger bemüht; er identifiziert es mit dem antiken Ἀλόντιον/Haluntium (heute S. Marco d'Alunzio) an der Nordküste Siziliens zwischen Messina und Cefalù (vgl. E. Kislinger, Λακεδαιμονία, Δέμεννα καὶ τὸ Χρονικὸν τῆς Μονεμβασίας. *Byzantinai Meletai* 3 (1991) 103–121, hier 115f.; ders., Monumenti e testimonianze greco-bizantine di San Marco d'Alunzio (Me). Edizioni Rotary Club S. Agata Militello 1995, 10–15.

[7] Zur Besiedlung von Monembasia vgl. auch H. Kalligas, Byzantine Monemvasia. Monemvasia 1990, bes. 3–33.

[8] Den Widerspruch, daß zuerst gesagt wird, daß auch die Einwohner von Korinth und Argos ihre Heimat verließen, und anschließend, daß eben diese Gegend von Slawen frei blieb, wird man am ehesten so interpretieren, daß Korinth und Argos nur während einer kurzen Periode zu Beginn der Landnahme eingenommen und zerstört wurden, nicht aber längerfristig von der slawischen Besatzung betroffen waren. Eine solche Annahme wird auch von der Onomastik und Archäologie bestätigt. So gibt es in der Argolis zwar Ortsnamen slawischer Herkunft, aber weniger als sonst in der westlichen und südlichen Peloponnes, und Ausgrabungen in der Argolis und seiner Umgebung weisen auf massive Zerstörungen gegen Ende des 6. Jh. hin. In Argos kommen Funde typisch slawischer, sicher importierter Keramik und Spuren massiver Zerstörung Ende 6. Jh. hinzu; vgl. dazu Yannopoulos, Argolide 351–353, 358f.; zur Keramik s. P. Aupert, Céramique slave à Argos, a. O. 373–394, zur Zerstörung (hier am Beispiel der Thermen A in Argos) dens., Objects de la vie quotidienne à Argos, a. O. 397–457, bes. 397–404. – Als nicht beweisbar muß hingegen ein Zusammenhang angesehen werden, der in verschiedener Weise zwischen dem Einfall auf die Peloponnes und einem in den *Miracula S. Demetrii* auf Anstiftung der Awaren erfolgten Angriff slawischer Stämme auf Thessalonike hergestellt wurde (P. Lemerle, Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans I, Le texte, II, Commentaire. Paris 1979–1981, hier I 130–158). Ein solcher Zusammenhang ist überhaupt nur möglich, wenn der Angriff auf Thessalonike zum früheren der beiden grundsätzlich möglichen Daten (586 oder 597) erfolgte. Lemerle a. O. II 49–61 spricht sich vorsichtig für 586 aus und hält es für gut möglich, daß die (Awaro-)Slawen, die nach *Chron Mon* 587/88 in die Peloponnes einfielen, eben dieselben

Peloponnes" (wie das Imperfekt [κατεπέμπετο] ausdrückt, wohl öfters jeweils einen)[9]. Einer dieser Strategen, ein Angehöriger der Familie der Skleroi[10] aus Kleinarmenien, schlug eine Schlacht gegen das (hier jetzt erstmalig so bezeichnete) slawische Volk, besiegte und vernichtete es völlig und ermöglichte den (bzw. deren Nachkommen) früheren Bewohnern die Rückkehr. Daraufhin ließ Kaiser Nikephoros die dortigen Städte erneuern, die von den Barbaren zerstörten Kirchen wieder aufbauen und diese selbst christianisieren. Insbesondere ließ er durch seinen Befehl die (Nachkommen der ehemaligen) Bewohner von Patrai mit ihrem Bischof (damals Athanasios) auf ihren alten Grund und Boden rücksiedeln. Zugleich – und nun folgt ein Teil der oben in Regestform wiedergegebenen Privilegienurkunde – erhob er die Stadt vom Rang eines Erzbistums in den einer Metropole; dabei ließ er die Stadt und ihre Kirchen von Grund auf wieder aufbauen, und zwar noch zur Zeit des Patriarchen Tarasios (starb am 18. Februar 806). Auch Lakedaimon/Sparta ließ der Kaiser aufbauen und mit einer gemischten Bevölkerung aus verschiedenen Teilen des Reiches besiedeln[11], machte es (wieder?) zum Bistum[12] und unterstellte es – dies ebenso

slawischen Stämme waren, die den Angriff auf Thessalonike erfolglos hatten abbrechen müssen (ähnlich POHL, Avaren 101–107). YANNOPOULOS, der hinsichtlich der Peloponnes an die einige Jahre früher zu datierende große awaro-slawische Invasion nach Griechenland glaubt (vgl. oben A. 5), meint hingegen, daß die beim Angriff auf Thessalonike erwähnten Elitetruppen, die zu dieser Zeit unter ihrem Eparchos κατὰ τὴν Ἑλλήνων χώραν δημοσίων ἕνεκα χρειῶν abwesend waren und daher die Stadt nicht verteidigen konnten, gerade einen byzantinischen Gegenangriff auf die in die Peloponnes eingefallenen Slawen führten, welcher zur raschen Befreiung von Korinth und Argos geführt habe (YANNOPOULOS, Argolide 344; ähnlich schon P. CHARANIS, On the Slavic Settlement in the Peloponnesus. *BZ* 46 [1953] 91–103 [ND in: P. CHARANIS, Studies in the Demography of the Byzantine Empire (*VR CS* 9). London 1972, Nr. XVI]). Als Beweis führt YANNOPOULOS a. O. 359 gehäufte Funde von Münzen aus der Zeit des Maurikios, bes. aus den Jahren 583–586, an, die auffallenderweise überwiegend in Thessalonike (und nicht in Konstantinopel oder Kleinasien) geprägt worden waren und so auf die Anwesenheit einer starken Armee aus Nordgriechenland schließen ließen. SP. VRYONIS, The Evolution of Slavic Society and the Slavic Invasions in Greece. The First Major Attack on Thessaloniki, A. D. 595. *Hesperia* 50 (1981) 378–390, plädiert hingegen für 595 als Datum des Angriffs auf Thessalonike, womit jede Beziehung zur Invasion auf die Peloponnes entfiele.

[9] Zur Frage des „Strategen der Peloponnes" s. unten S. 87.

[10] Vgl. W. SEIBT, Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie (*BV* 9). Wien 1976, 19f.

[11] Schon vorher hatte *Chron Mon* 12 vermerkt, daß die ursprünglichen Bewohner von Lakedaimon „bis heute" in Demenna auf Sizilien blieben.

[12] Es kann sich nur um eine Wiedergründung handeln, denn Lakedaimon ist schon seit der Mitte des 5. Jh. als Bistum bezeugt; der 680/81 auf dem Konzil von Konstantinopel bezeugte Bischof von Lakedaimon könnte ein in Monembasia residierender Exilbischof

Bestandteil der Privilegienurkunde – zusammen mit Methone und Korone der Metropolis Patrai.

Auch *DAI* schildert Ereignisse aus der Zeit Kaiser Nikephoros' I.[13] Damals machten die Slawen auf der Peloponnes einen Aufstand, plünderten zuerst die Häuser der benachbarten Griechen, dann wandten sie sich gegen Patrai, zerstörten das Umland und belagerten die Stadt, auch mit Hilfe afrikanischer Sarazenen. Als die Stadt bereits kurz vor der Übergabe stand, hoffte man noch auf Hilfe durch den „Strategen des Themas Peloponnes", den man von den Ereignissen informiert hatte und der sich am Rand des Themas, in der Stadt Korinth aufhielt. Nun folgt die Geschichte vom wunderbaren Eingreifen des Schutzpatrons der Stadt, des Apostels Andreas, der hier das Martyrium erlitten haben soll. Die Bewohner von Patrai glaubten irrtümlich, daß der Stratege mit einem Entsatzheer anrükke[14], machten einen Ausfall und siegten mit tatkräftiger Unterstützung des Heiligen, der allen sichtbar (ὀφθαλμοφανῶς) vorausstürmte und die Slawen in die Flucht trieb. Der Stratege, der erst drei Tage nach der Schlacht in Patrai eingetroffen war, erstattete dem Kaiser Bericht von den von den Slawen bei ihrem Einfall auf das Gebiet von Achaia begangenen Greueltaten sowie von dem durch den Apostel Andreas errungenen vollständigen Sieg. Auch im *DAI* folgt nun ein Teil des Inhaltes der schon vorgestellten Privilegienurkunde. Da der Sieg von dem Apostel Andreas errungen wurde, sollten ihm, d. h. seiner Kirche in der Metropolis Patrai, so bestimmte es der Kaiser, die besiegten Slawen mit allen ihren Angehörigen und ihrem Besitz übergeben werden, und er stellte darüber eben dieser Metropolis ein Sigillion aus.

Konstantinos Porphyrogennetos merkt nun an, daß „dieses" (ταῦτα) nur auf mündlicher Überlieferung von Generation zu Generation beruhe[15]. Während die Forschung meist annahm, daß zur Zeit der Abfassung des *DAI* die Urkunde Nikephoros' I. bereits verlorengegangen sei, der eben wiedergegebene Inhalt also auf der erwähnten mündlichen Tradition basie-

gewesen sein; s. G. FEDALTO, Hierarchia Ecclesiastica Orientalis I. Padua 1988, 505f.; R.-J. LILIE, „Thrakien" und „Thrakesion". *JÖB* 26 (1977) 7–47, hier 43, A. 159.; KRESTEN, Sigillion 55f.; KISLINGER, Demenna 107f.

[13] *DAI* 228–230.

[14] Sie hatten einen Späher ausgeschickt und mit ihm vereinbart, daß er bei seiner Rückkehr die Fahne senke, wenn der Stratege mit einem Ersatzheer herannahe, und sie aufrecht halte, wenn er nicht komme. Durch eine Fügung des Apostels stolperte das Pferd des Spähers, sodaß er beim Fallen die Fahne senkte und die Belagerten in Patrai glaubten, Hilfe sei nahe.

[15] *DAI* 230, 60–65.

re[16], machte Kresten, der nachweist, daß die Urkunde sehr wohl noch vorlag, den plausiblen Vorschlag, daß sich das ταῦτα nur auf die stark legendäre Ausschmückung, auf die Einzelheiten des Eingreifens des Apostels, bezieht, die wohl nicht in die Urkunde selbst Eingang gefunden hatten[17]. Anschließend erwähnt Konstantinos Porphyrogennetos ein weiteres Sigillion, nun aus der Zeit Leons VI., in dem festgelegt war, was nun die der Metropolis Patrai zugewiesenen Slawen tatsächlich zu tun hatten: Seither (ihre nun beschriebenen Pflichten waren also wohl auch schon Bestandteil der Urkunde Nikephoros' I.) sorgten sie für den Unterhalt sowohl der Strategen und kaiserlichen Beauftragten als auch für den der ausländischen Gesandten (auf der Durchreise) und steuerten alles Notwendige dazu aus Eigenem bei[18].

Untersucht man nun die beiden Berichte auf die historische Ausgangssituation und ihre weitere Entwicklung, so sind neben Gemeinsamkeiten sodann auch beträchtliche Unterschiede festzustellen[19]. Was erstere betrifft, so werden in beiden Quellen Kämpfe mit slawischen Bewohnern der Peloponnes zur Zeit Kaisers Nikephoros I. geschildert; im besonderen geht es um die Stadt Patrai. Dabei spielt ein Stratege der Peloponnes eine Rolle, der vom Raum Korinth aus operiert. Nach dem Sieg stellt der Kaiser für Patrai eine Privilegienurkunde aus.

Die Auflistung der Unterschiede (wie immer man sie dann bewertet) fällt wesentlich länger aus. Nach *Chron Mon* waren die griechischen Bewohner der Peloponnes (mit Ausnahme von Teilen der Ostküste) vertrieben worden oder geflohen, ihr Gebiet von Slawen in Besitz genommen[20]. In *DAI* ist Patrai eine von Griechen wohlbevölkerte Stadt, und auch in seiner Umgebung lebte – neben Slawen – eine griechisch-byzantinische Bevölkerung.

[16] Vgl. Lemerle, Chronique 38–40; R. J. H. Jenkins in: ders. (Hrsg.), Constantine Porphyrogenitus, *DAI* II, Commentary. London 1962, 183, 185.

[17] Kresten, Sigillion 35f.

[18] *DAI* 230–332.

[19] Eine diesbezügliche Zusammenstellung findet sich bereits bei H. Ditten, Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts (*BBA* 59). Berlin 1993, 242f.; Ditten referiert anschließend ältere Literatur, ohne eigene Überlegungen anzustellen.

[20] Es soll hier die unter den Historikern, z. T. aus nationalistischen Gründen, äußerst umstrittene Frage, ob das von der Chronik von Monembasia gezeichnete Bild ganz der Wirklichkeit entspricht oder ob sich doch eine griechische Bevölkerung etwa in Patrai und/oder in seiner Umgebung (bzw. im ganzen Westteil der Peloponnes) gehalten hat (vgl. dazu die Zusammenfassung bei Kresten, Sigillion 20–22; Pohl, Awaren 108–111), nicht wieder diskutiert werden; sie kann jedenfalls nach dem Bericht von *Chron Mon* kaum eine dominierende Rolle gespielt haben.

Nach *Chron Mon* wird Kaiser Nikephoros aktiv; er schickt in den byzantinisch gebliebenen Teil der Peloponnes (Korinth) einen (bzw. nacheinander mehrere) „Strategen der Peloponnes"; einer von ihnen, nämlich Skleros, gewinnt eine entscheidende Schlacht gegen die Slawen, „befreit" dadurch zumindest große Teile der Peloponnes und schafft so die Voraussetzung für die Rückkehr der Nachkommen der vor über 200 Jahren vertriebenen Bevölkerung. Als erstes werden nun die Städte der Gegend (hervorgehoben werden Patrai und Lakedaimon) und ihre Kirchen wieder-aufgebaut. Obwohl *Chron Mon* von Strategen der Peloponnes spricht, scheint es durchaus unsicher, ob daraus auf die Einrichtung eines eigenen Thema Peloponnes geschlossen werden kann[21]. Es mag sich zunächst um Strategen des schon länger bestehenden Thema Hellas gehandelt haben, die wohl auch für die byzantinisch gebliebenen Gebiete der östlichen Peloponnes zuständig waren[22]. Das Scholion des Arethas schreibt an der entsprechenden Stelle εἰς ὃ (*scil.* in den byzantinisch gebliebenen O-Teil der Peloponnes) καὶ στρατηγὸς κατεπέμπετο Πελοποννήσῳ „wohin ein Stratege *für* die Peloponnes entsandt wurde". Diese inhaltlich plausible Lesung zieht Treadgold[23] vor, der unseren Skleros für einen Strategen von Hellas hält. Wenn seine Überlegung stimmt, hätte *Chron Mon* hier einen Anachronismus begangen; jedoch läßt der unklare und in *Chron Mon* an dieser Stelle nicht ganz sauber überlieferte Text eine eindeutige Entscheidung nicht zu. Vielleicht wurde der Skleros, der schließlich den militärischen Durchbruch erzielte, vor oder nach dem Sieg zum ersten Strategen eines neu eingerichteten Thema Peloponnes ernannt. Jedenfalls legen weder die historische Situation noch der Wortlaut von *Chron Mon* zwingend nahe, daß die genannten Strategen bereits solche der Peloponnes waren.

Anders ist die Situation bei Konstantinos Porphyrogennetos. Hier machen die Slawen einen Aufstand, in dessen Verlauf sie nach der Verwüstung des flachen Landes auch die befestigte Stadt Patrai belagern. Die *archontes* (die führenden Leute) der Stadt benachrichtigen den Strategen des bereits existierenden Thema Peloponnes, der sich am Rande des The-

[21] So Seibt, Skleroi 19f.; Lemerle, Chronique 17f., 30f., glaubt im Falle der Peloponnes eher an eine allmähliche Entstehung der thematischen Strukturen; man müsse nach dem Wortlaut von *Chron Mon* nicht unbedingt bereits für die Zeit vor 806 an ein Thema im vollen und üblichen Sinne des Wortes denken.

[22] Vgl. J. Koder–F. Hild, Hellas und Thessalia (*TIB* 1). Wien 1976, 57.

[23] W. Treadgold, The Byzantine Revival, 780–842. Stanford, California 1988, 406, A. 177.

mas, in Korinth, aufhielt (wo er wohl bereits damals seinen Sitz hatte), von der Gefahr, die sie bedroht, und bitten ihn um Hilfe; da er zu spät kommt, erringt nicht er, sondern es erringen die Bewohner selbst mit Hilfe des Apostels den Sieg, und die Slawen fliehen bei ihrer Niederlage (nicht ganz logisch) zur – also existenten – Kirche des Schutzheiligen der Stadt.

Chron Mon zufolge veranlaßt der Kaiser nach dem Sieg seines Strategen den Wiederaufbau, die Rückführung der Bevölkerung bzw. Neubesiedlung, schließlich erhebt er Patrai durch Privilegurkunde in den Rang einer Metropole und unterstellt ihr drei Suffraganbistümer, Maßnahmen, die weite Teile der Peloponnes betreffen. Der Bericht von *DAI* ist ganz auf Patrai konzentriert. Von Rückführung einer Bevölkerung ist keine Rede; die Stadt ist ja bereits von Griechen besiedelt, befestigt (daher aufgebaut) und unter byzantinischer Kontrolle. Ebensowenig ist von der Erhebung zur Metropole die Rede, im Gegenteil: Gerade dort, wo Wortlaut oder Inhalt der Privilegurkunde angesprochen sind, ist ganz selbstverständlich von Patrai als Metropolis die Rede. Das schließt sicher nicht aus, daß nicht in einem vorangehenden, von *DAI* nicht wiedergegebenen Teil der Urkunde die Erhebung ausgesprochen sein könnte; sehr wahrscheinlich scheint es mir aber nicht zu sein, daß in der Wiedergabe des Inhalts einer Privilegienurkunde für Patrai die Tatsache einer in derselben Urkunde verfügten Rangerhöhung übergangen sein sollte. Die Erhebung fand also vermutlich bereits zu einem früheren Zeitpunkt statt[24]. Schließlich soll nochmals hervorgehoben werden, daß in *Chron Mon* von einem (legendären) Eingreifen des Apostels Andreas – in *DAI* der Anlaß für die Ausstellung der Privilegurkunde (die hier ganz und ausschließlich auf die Metropolitan*kirche* zugeschnitten ist) – kein Wort steht.

Die hier dargestellten Unterschiede der beiden Berichte lassen sich kaum anders verstehen, als daß von zwei zeitlich (und teilweise auch geographisch) deutlich getrennten Ereignissen, von zwei Stufen des längeren Prozesses der Rebyzantinisierung der Peloponnes die Rede ist. Diese Auffassung hat P. Charanis mit guten Gründen, die weitgehend in den oben dargestellten Unterschieden bestehen, in verschiedenen Aufsätzen

[24] Ich kann daher der Argumentation von Kresten, Sigillion 19, A. 19, nicht folgen, der zwar „in *DAI* (d. h. in der Privilegienurkunde) keine ausdrückliche Erwähnung dieser Tatsache" findet, „doch dürfte in dem Hinweis ἐν τῇ *μητροπόλει* Πατρῶν bzw. ἐν τῇ αὐτῇ *μητροπόλει* (230, 57 und 59 Moravcsik–Jenkins) eine gewisse, allerdings nicht sehr deutliche Anspielung auf die Erhebung von Patras zur Metropole vorliegen." Daß in einer Privilegurkunde für eine Metropole diese als solche angesprochen wird, ist nicht weiter auffällig und kann auch nicht als schwaches Zusatzargument dafür herangezogen werden, daß die Erhebung in derselben Urkunde verfügt wurde.

vertreten[25], und es ist erstaunlich, daß sich diese Auffassung nicht völlig durchgesetzt hat[26].

Wie Kresten[27] völlig richtig erkannt hat, läßt sich Charanis' „Zwei-Phasen-Theorie" mit einem Umstand nicht widerspruchsfrei vereinbaren, nämlich mit der Datierung der Privilegienurkunde Kaiser Nikephoros' I., deren Regest eingangs in der Formulierung von Dölger wiedergegeben wurde, auf 805. Auf der Suche nach einer Lösung für das angesprochene Problem läßt es sich nicht umgehen, jetzt, nachdem die historische Situation untersucht wurde (Zwischenergebnis: es handelt sich um zwei auseinanderliegende Ereignisse), nochmals auf den Inhalt der Privilegienurkunde einzugehen.

Die einzelnen Punkte sind hierin ja nicht gleichmäßig auf die beiden Hauptquellen, *Chron Mon* und *DAI*, verteilt, sondern sie werden exakt den historischen Ereignissen zugeordnet. Der Sieg des Strategen Skleros sowie der Wiederaufbau und die Neubesiedlung von Städten der Peloponnes (besonders Patrai und Lakedaimon, aber auch andere, nicht namentlich angeführte) ist in *Chron Mon* mit der Erhebung von Patrai zur Metropole und mit der Unterstellung der Bistümer Lakedaimon, Korone und Methone unter diese verknüpft. Der mit Hilfe des Apostels Andreas von der lokalen Bevölkerung von Patrai über die aufständischen Slawen errungene Sieg (*DAI*) ist sowohl mit der Übergabe der gesamten Kriegsbeute als auch mit der Zuweisung der besiegten Slawen mit ihren Angehörigen und ihrem Besitz (auch dies ein Hinweis darauf, daß es sich um ein lokales, nicht peloponnesweites Ereignis handelt) an die Metropolitankirche der existierenden Metropolis Patrai verknüpft.

Die Erhebung zur Metropole ist durch den Hinweis „als der unter den Heiligen weilende Tarasios *noch* Patriarch war" (*Chron Mon*) in das Jahr 805 (spätestens Anfang 806) zu setzen. Die in *DAI* weiters geschilderten Ereignisse um Patrai sind nicht datiert; der auf Hopf zurückgehende An-

[25] Zuerst in P. Charanis, Nicephorus I, The Savior of Greece from the Slavs (810 A. D.). *Byzantina-Metabyzantina* 1 (1946) 75–92 (ND in Charanis, Demography, Nr. XIII), hier 83–86; vgl. dens., The Chronicle of Monemvasia and the Question of the Slavonic Settlements in Greece. *DOP* 5 (1950) 139–166 (ND a. O., Nr. X), hier 150. In einem späteren Artikel (Observations on the History of Greece during the Early Middle Ages. *Balkan Studies* 9/1 [1970] 1–34 [ND a. O., Nr. XXI], hier 15–19) neigt Charanis m. E. ohne ausreichende Gründe der Meinung zu, *Chron Mon* und *DAI* sprächen von einem Ereignis, das unter verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt werde.

[26] Vor allem Kresten, Sigillion 47–56; vgl. auch Yannopoulos, Argolide 345, A. 128, der meint, daß *DAI* und das Scholion des Arethas … „exploitent une source commune, mais que chacun adapte à son récit."

[27] Kresten, Sigillion 51.

satz 807 steht auf tönernen Füßen. Er verband als erster die in *DAI* überlieferte Teilnahme afrikanischer Sarazenen mit der Expedition einer arabischen Flotte, die unter Ḥumaid b. Ma'yūf im Auftrag Hārūn ar-Rašīds 807 Rhodos angriff, ohne die befestigte Stadt einnehmen zu können, dann nach einem Angriff auf Myra durch einen Sturm erhebliche Verluste erlitt und sich schließlich zurückziehen mußte[28]. Charanis griff diese Verknüpfung auf und machte sie seinerseits (unter der Einschränkung: if his [= Hopfs] hypothesis is correct) zur Grundlage seiner Datierung[29]; ähnlich äußerte sich neuerdings Treadgold[30], der annimmt, daß „this expedition seems first to have landed in the Peloponnesus and fomented a revolt among the recently subdued Slavs ... In September Ḥumayd attacked the island of Rhodes ...". In der einzigen Quelle für diese Flottenexpedition, Theophanes, steht indes von einem Zug ins Jonische Meer nichts, ein solcher ist auch nicht sehr wahrscheinlich[31]. Eine Verbindung der Belagerung von Patrai mit der erwähnten Flottenexpedition steht auch im Widerspruch zum Wortlaut von *DAI*, wo von der Unterstützung durch „afrikanische" Sarazenen die Rede ist. In diesem Punkt kommt E. Eickhoff der Wahrheit etwas näher, wenn er von „Unterstützung durch sarazenische Korsaren" spricht; doch läßt er trotz der eindeutigen Aussage in *DAI* (Afrika) deren Herkunft (Afrika oder Syrien) offen; vermutlich handelt es sich um ein Geschwader afrikanischer (vielleicht eher spanischer) Seeräuber. Völlig verfehlt spricht Eickhoff allerdings von „räuberischen Küsten-Slaven, die 807 zum ersten Male vor Patras erschienen waren", ohne sein Datum zu begründen[32] (es wird auch direkt oder indirekt auf Hopf/Charanis zurückgehen). Der Ansatz 807 hat somit keinerlei Quellengrundlage. Ein etwas späteres Datum würde m. E. dem großen Entwicklungsschritt, der zwischen den von *Chron Mon* und *DAI* geschilderten Zuständen liegt, noch besser entsprechen, aber das führt auf das Gebiet der Spekulation.

Trifft die bisher vorgebrachte Argumentation zu, wird ein weiterer Schluß unumgänglich: Kaiser Nikephoros I. hat für Patrai nicht eine, sondern nacheinander zwei Privilegienurkunden ausgestellt, eine, mit der er vor dem 18. Februar 806 (dem Todestag des Patriarchen Tarasios) Patrai zur Metropole erhob und eine weitere, in der er dieser Metropole bzw. der Metropolitankirche die besiegten Slawen zuwies, die nun als unfreie Hörige bestimmte Aufgaben zu erfüllen hatten.

Auch diese Schlußfolgerung ist nicht völlig neu. Sie wurde bereits von S. Kyriakides gezogen in einer Arbeit, in der er die historische Glaubwürdigkeit der Chronik von Monembasia erschüttern möchte (um nicht „zugeben" zu müssen, daß auf der Peloponnes über 200 Jahre lang Slawen und nicht byzantinische Griechen vorherrschend waren) und hierzu die von *Chron Mon* erwähnte Urkunde (Erhebung von Patrai zur Metropole) als „fromme Fälschung" des späteren 9. Jh. hinstellt[33]. Mit dieser zusätzlichen Schwierigkeit einer gefälschten Urkunde – eine Schwierigkeit, die seit Krestens Arbeit ausgeräumt sein sollte, dessen Argumente für die Echtheit, die er für alle überlieferten Teile der von ihm als Einheit betrachteten Urkunde vorbringt, auch dann ihre Gültigkeit behalten, wenn man von zwei Urkunden ausgeht – verunklarte Kyriakidis seine Argumentation so sehr, daß auch dieses Einzelergebnis von der gesamten Forschung abgelehnt wurde[34], zu unrecht, wie ich meine.

Als kleine Einschränkung muß natürlich beachtet werden, daß beide Quellen weder zeitgenössisch sind, noch, um einen Modeausdruck zu gebrauchen, tendenzfrei[35]. *Chron Mon* in der Fassung der Iviron-Handschrift 329 wurde mit großer Wahrscheinlichkeit von dem Metropoliten von Kaisareia, Arethas, der aus Patrai stammte und einige Angaben daraus später in einem Scholion wiederholte[36], um 900 selbst geschrieben. Zweck der Chronik war wohl, die Rechte der Metropole Patrai nachdrücklich zu verteidigen – vielleicht im Zusammenhang einer territorialen Auseinandersetzung mit der alten Metropole von Achaia, Korinth[37].

---

[28] K. Hopf, Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf unsere Zeit I. Leipzig 1867 (Nachdruck New York o. J. mit geänderter Pagination), hier 32f. aufgrund von Theophanes, Chronographia 483 (De Boor I).

[29] Charanis, Nicephorus 84.

[30] Treadgold, Revival 148 und 408, A. 193.

[31] Vgl. in diesem Sinne bereits Jenkins, *DAI* II 184 und Kresten, Sigillion 47, A. 108.

[32] E. Eickhoff, Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Berlin 1966, 55.

[33] Kyriakides, Slaboi 24f., 91–94; vgl. auch P. Charanis, On the Question of the Slavonic Settlements in Greece during the Middle Ages. *BSl* 10 (1949) 254–258 (ND in Charanis, Demography, Nr. XVI), hier 255f.

[34] Vgl. Kresten, Sigillion 27. Es verdient aber festgehalten zu werden, daß Kyriakides (gegen Kresten a. o.) sehr wohl durchgehend die beiden Urkunden trennt und nur die „Erhebungsurkunde" für eine spätere Fälschung hält.

[35] Vgl. dazu die Bemerkungen von Lemerle, Chronique 39.

[36] J. Koder, Arethas von Kaisareia und die sogenannte Chronik von Monembasia. *JÖB* 25 (1976) 75–80; vgl. Kresten, Sigillion 68, 71.

[37] So ein mündlich geäußerter Vorschlag von J. Koder bei Kresten, Sigillion 68, A. 164a; jedenfalls erscheint diese Deutung angesichts der von mir vertretenen Interpretation des geschichtlichen Ablaufes weit plausibler als die von Kresten 68–70 vertretene, die in *Chron Mon* eine „Expertise über das Eindringen der Slawen in die Peloponnes" sieht, „d. h. eine Antwort auf die Frage, welche historischen Umstände dazu geführt hätten, daß es in der Gegend von Patras slavische Ansiedlungen gäbe, und ob den Slaven aus ihrer Landnahme irgendwelche ‚Rechte' erwachsen seien". Sie soll also nach Kresten zur Klärung von Streitfragen zwischen der Metropole von Patrai und ihren slawischen Hintersassen beitragen. Krestens Deutung setzt eben die Einheit von „Handlung" und „Urkunde" voraus.

DAI, nochmals rund 50 Jahre später entstanden, macht hingegen den Sieg des Apostels Andreas und das Verhältnis der Metropole Patrai zu seinen slawischen Hörigen zum Hauptthema. Auch so betrachtet, scheint mir die Annahme unmöglich zu sein, daß *Chron Mon* und *DAI*, wenngleich unter völlig verschiedenen Gesichtspunkten, ein und dasselbe Ereignis beleuchten und ein und dieselbe Privilegienurkunde wiedergeben könnten, zumal im überlieferten Inhalt der Urkunde(n) keine gemeinsamen Elemente aufscheinen.

Als weiteres Zwischenergebnis bleibt also festzuhalten: *Chron Mon* schildert einen Kampf eines Strategen (von Hellas?) gegen die Slawen, die große Teile der Peloponnes kontrollieren. In der Folge dieses Sieges werden Teile der Peloponnes wieder mit Griechen besiedelt und Patrai 805 zur Metropole erhoben (*erste Privilegienurkunde für Patrai*). Einige Zeit später, aber ebenfalls noch unter Nikephoros I. (das Jahr 807 findet, wie erläutert, aus den Quellen keine Stütze) werden nach *DAI* aufständische Slawen von den lokalen Milizen der Metropole Patrai besiegt, was auf das direkte Eingreifen des Schutzpatrons der Stadt, des Apostels Andreas, zurückgeführt wird; der Stratege traf erst drei Tage nach dem Sieg in Patrai ein[38]. Die Besiegten werden als Hörige der Metropolitankirche zugewiesen, wo sie auf eigene Kosten byzantinische Staatsfunktionäre und ausländische Gesandtschaften auf der Durchreise zu verpflegen (und wohl auch unterzubringen) haben (*zweite Privilegienurkunde für Patrai*). Streitfragen, die sich aus diesem Hörigkeitsverhältnis und den besonderen Verpflichtungen ergaben, sowie Übergriffe der Metropolis den Hörigen gegenüber wurden in einem dritten Sigillion aus der Zeit Kaiser Leons VI. geregelt[39].

Warum ist die Forschung nicht einhellig zu diesem glatten Ergebnis gelangt, das den beiden (bzw. mit Arethas drei) bisher besprochenen Quellen gerecht wird? Die Antwort dürfte in der vierten, bislang hier unberücksichtigt gebliebenen Quelle zu suchen sein, dem als eine der Quellen des eingangs zitierten Regests bereits genannten Synodalbrief des Patriarchen Nikolaos III. Grammatikos an Kaiser Alexios I. aus dem Jahre 1084, in

[38] Auch hier ist eine Einschränkung anzubringen: Teile des Berichtes, wahrscheinlich vor allem die legendär ausgeschmückten Einzelheiten der Geschichte, wie Andreas in die Kämpfe eingreift (vgl. nochmals KRESTEN, Sigillion 35f., 74), basieren, wie Konstantin in *DAI* selbst sagt, auf mündlicher Tradition und sind somit für eine historische Rekonstruktion der Ereignisse nur bedingt zu verwenden. Dazu könnte natürlich auch die Nachricht gehören, daß der Stratege erst drei Tage nach der Schlacht eintraf, denn so konnte der Ruhm des Apostels noch gesteigert werden.

[39] *DAI* 230f.; vgl. KRESTEN, Sigillion, bes. 60–64.

dem es darum ging, daß der Stadt Ankyra das Suffraganbistum Basilaion (das alte Iuliupolis) nicht wieder weggenommen werden dürfe (was übrigens schließlich doch geschah)[40].

Unter den auf der Synodalsitzung angeführten Beispielen und Präzedenzfällen kommt auch die Stadt Patrai vor. Zunächst wird referiert, daß der Metropolit von Patrai mit vielen Rechtstiteln (δικαιώματα) ausgestattet ist, die besagen, daß ihm die seiner Kirche von Kaiser Nikephoros geschenkten Bistümer nicht wieder entrissen werden dürfen; (sie waren ihm gegeben worden) wegen des Wunders, das der Apostel Andreas augenscheinlich (ὀφθαλμοφανῶς) bei der *vernichtenden* Niederlage der *Awaren* (=Slawen) wirkte, die die Peloponnes *218 volle Jahre* lang besetzt hielten und von der Herrschaft der Romäer abschnitten, so daß kein romäischer Mann seinen Fuß auf sie (die Peloponnes) setzen konnte; in einer Stunde wurden sie allein durch das Erscheinen des Erstberufenen vernichtet, wobei das ganze Land unter das Szepter der Romäer zurückkehrte. Soweit ein historisches Referat, das z. T. wörtliche Anklänge (*kursiv* hervorgehoben) an *Chron Mon* ausweist und nur hinsichtlich der Beteiligung des Apostels Andreas aus dem in *DAI* angeführten Sigillion schöpfen könnte. Anschließend wird – eingeleitet durch das Verb προβάλλεται, „weist vor"[41] – die Essenz einer ganzen Reihe von fünf Chrysobullurkunden der Kaiser Nikephoros I. bis Botaneiates vorgelegt. Nur der Inhalt der ersten Urkunde, der von Kaiser Nikephoros I., wird knapp umschrieben (die weiteren stimmen, so wird gesagt, inhaltlich mit der ersten überein): Der genannte Kaiser erhebt die sehr heilige Kirche von Patrai vom Rang eines Erzbistums in den einer Metropole (soweit also völlige Übereinstimmung mit der Wiedergabe der Urkunde durch *Chron Mon*) wegen des genannten Wunders des Koryphaios (=Andreas; dies ist ein Zusatz gegenüber *Chron Mon*) und beschenkt sie mit drei Bistümern, nämlich Methone, Lakedaimon und Sarso*korone* (wieder inhaltliche Übereinstimmung mit *Chron Mon*)[42].

Zweimal wird hier also über das in *Chron Mon* Gebotene hinaus das Wunder des Apostels Andreas angeführt, das erste Mal in Worten, die

[40] Zitat des Synodalbriefes in A. 1; vgl. V. GRUMEL–J. DARROUZÈS, Les regestes des actes du Patriarchat de Contantinople, I. Les actes des Patriarches II–III. Paris [2]1989, 938. Zur Lage von Basilaion und zur Sache vgl. K. BELKE, Galatien und Lykaonien (*TIB* 4). Wien 1984, 181f. (s. v. Iuliupolis).

[41] KRESTEN, Sigillion 23, A. 39, und 37f. mit A. 85a führt an, daß προβάλλεται ein *terminus technicus* für das tatsächliche Vorweisen einer Urkunde ist.

[42] RALLES–POTLES V 72; zur nicht sicher erklärbaren, aber sachlich kaum entscheidenden Verschreibung (?) Sarsokorone (statt Korone) vgl. A. BON, Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204. Paris 1951, 111; KRESTEN, Sigillion 19f., A. 20.

(durch ὀφθαλμοφανῶς)[43] auch wörtlich an die uns durch *DAI* bekannte zweite Urkunde anklingen: Zweifellos ein starkes Argument für die Annahme einer einheitlichen Urkunde, die 1084 noch vorgelegen sei.

Da dies in eklatantem Widerspruch zu unseren oben gewonnenen Ergebnissen steht, stellt sich die Frage: Welches Argument wiegt schwerer und vor allem: Ist es möglich, eine Erklärung für diesen Widerspruch zu finden?

Meines Erachtens gibt es sogar mehrere Erklärungsmöglichkeiten (bzw. das Zusammenwirken von mehreren Erklärungen) dafür, daß wir an (ursprünglich) zwei Urkunden für Patrai festhalten können:

1. Es ist nicht auszuschließen, daß der Stadtheilige von Patrai in militärisch besonders gefährlichen Situationen zweimal bemüht werden mußte, um den Sieg für die Byzantiner zu sichern. *Chron Mon* (und Arethas) hätte diesen Umstand übergangen[44], er könnte aber in der Erhebungsurkunde für Patrai gestanden und daraus 1084 wiedergegeben worden sein. Es sei dahingestellt, wie wahrscheinlich eine solche nicht in der primären Quelle belegte „Verdoppelung" des Einsatzes des Apostels ist, die noch dazu in Worten vorgetragen wird, die sich im Inhalt und sogar im Wortlaut (ὀφθαλμοφανῶς) stark an die Quelle zum zweiten Ereignis anzulehnen scheinen[45]. Auszuschließen ist allerdings diese Erklärungsmöglichkeit gerade bei einem Heiligen, der in der lokalen Tradition stark verwurzelt ist, sicher nicht. Als Parallele genügt wohl ein Verweis auf die *Miracula S. Demetrii*[46].

2. Kresten macht im Verlauf seiner Arbeit äußerst wahrscheinlich, daß auch der Synode von 1084 noch der Urkundentext vorlag[47]. Wir können aber nicht wissen, in welchem Zustand der Urkundentext wirklich erhalten war (Originale, wörtliche Kopien in einem Register oder doch verkürzende und zusammenfassende Inhaltsangaben). Hierin liegt eine Möglichkeit der Konfusion; es könnten einerseits bereits in einem Kopialbuch die zwei zeitlich recht nahe beieinanderliegenden Urkundentexte für dieselbe Stadt verbunden worden sein. Andererseits mag erst Patriarch Nikolaos III., der

[43] Ὀφθαλμοφανῶς (bzw. das Adjektiv -ής) ist allerdings ein im Zusammenhang mit dem Erscheinen von Heiligen häufiger gebrauchtes Wort; vgl. etwa LEMERLE, Saint Démétrius I (wie A. 7) 135, 8; weitere Beispiele in LAMPE *s. v.*

[44] Vgl. die Bemerkungen von KRESTEN 70f., der ja von *einem* Ereignis ausgeht, zu dem Umstand, daß *Chron Mon* die Beteiligung des Apostels verschweigt.

[45] Auch KYRIAKIDES, Slaboi 26f. zieht ein zweimaliges Wunder in Erwägung, lehnt es aber als unwahrscheinlich ab.

[46] Zitat in A. 7.

[47] KRESTEN, Sigillion, bes. 37f.

ja stark verkürzend paraphrasiert, die Übertragung des Andreaswunders aus der zweiten Urkunde auf den Inhalt der ersten vorgenommen haben. Eine gewisse Schwierigkeit bei einer solchen Annahme bereitet allerdings der Umstand, daß er in seiner Paraphrase zuerst aus dem Prooimion der zweiten Urkunde geschöpft und sich dann erst mit der ersten Urkunde beschäftigt haben müßte. Seine Absicht könnte darin bestanden haben, durch die Einbeziehung eines Wunders die Wirksamkeit des Argumentes vor der Synode zu erhöhen.

3. Ein Umstand scheint mir für eine andere Deutung des Sachverhaltes zu sprechen. Im Synodalbrief von 1084 wird zunächst gar nicht die Urkunde selbst angeführt, sondern ein stark verkürzter historischer Abriß von der Besetzung der Peloponnes durch die Awaren bis zur Erhebung von Patrai zur Metropolis mit den oben (S. 93) bereits angeführten wörtlichen Anklängen an *Chron Mon* und dem Andreaswunder geboten. Was kann der Patriarch bei der Abfassung dieser historischen Einleitung vor Augen gehabt haben? Sicher in irgendeiner Form (s. o.) die Erhebungsurkunde für Patrai und vielleicht auch die zweite Urkunde, durch die der Metropole die besiegten Slawen als Hörige unterstellt wurden. Die Nennung der Awaren (statt Slawen) aber, ihre Vernichtung sowie die 218 Jahre, die unmittelbar an *Chron Mon* erinnern, müssen nicht unbedingt in der (ersten) Urkunde enthalten gewesen sein; der Patriarch könnte sie auch im Zuge seiner Nachforschungen in einem „Dossier" über Patrai, das im Zusammenhang mit der Erhebung der Stadt zur Metropole angelegt worden sein mag und dessen sich auch der Verfasser von *Chron Mon* bediente, vorgefunden haben (sofern er nicht gar *Chron Mon* selbst heranzog). In dieses „Dossier" mag, ausgehend von der zweiten Urkunde und/oder von anderen volkstümlichen Berichten über den in *DAI* geschilderten Slawenaufstand, die Andreaserzählung Eingang gefunden haben, etwa weil im Volksglauben die Wundergeschichte zu wuchern begonnen hat[48]. Erst nach diesem historischen Abriß scheint der Patriarch mit den Worten προβάλλεται τὸ τοῦ ῥηθέντος βασιλέως χρυσόβουλλον auf den eigentlichen Inhalt der Urkunde, nämlich (nochmals verknüpft mit dem Andreaswunder) die Erhebung von Patrai zur Metropolis und die Unterstellung der drei Bistümer als Suffragane einzugehen. Dieser letzten Hypothese zufolge wurde aus dem histori-

[48] Dies ist etwa die Argumentation von LEMERLE, Chronique 40–42, der weiters annimmt, daß der Patriarch (Nikolaos III. Grammatikos) seine Informationen direkt von der Metropole Patrai erhalten habe, die die historische Tradition, wie sie *Chron Mon* repräsentiere, bereits durch das Andreas-Wunder erweitert habe.

schen Abriß der Hinweis auf das Wunder bewußt oder unbewußt in die Wiedergabe des Urkundeninhaltes übernommen[49].

Ich habe versucht zu zeigen, daß sich die beiden Hauptquellen zu Patrai, *Chron Mon* (und das davon abhängige Scholion des Arethas) einerseits, der Bericht in *DAI* andererseits, kaum auf ein und dasselbe Ereignis beziehen können, sondern vielmehr zwei zeitlich getrennte Ereignisse beschreiben. Folglich müssen auch nacheinander zwei Privilegienurkunden für Patrai ausgestellt worden sein. Einzig der Synodalbrief des Patriarchen Nikolaos III. Grammatikos aus dem Jahre 1084 paßt nicht in das von mir vorgeschlagene (genauer: wieder aufgegriffene) Schema. Es bestehen jedoch mehrere Möglichkeiten, warum und wie ein Wunder des Apostels Andreas, sei es ursprünglich, sei es erst durch nachträgliche Übertragung, auch bei der Befreiung von Patrai (und überhaupt der Peloponnes) von der slawischen Vorherrschaft eine Rolle gespielt haben kann, obwohl dies in den auf uns gekommenen älteren Quellen nicht steht. Welche davon zutrifft oder ob die Andreaslegende noch weitere Möglichkeiten fand sich zu verbreiten, das wird sich aufgrund der Quellenlage kaum mehr entscheiden lassen.

[49] Auch Kresten, Sigillion 74f., A. 173, hat bereits ähnliche Überlegungen angestellt; er hält allerdings „zwei verschiedene Quellen für ein im Grunde für den Rechtsinhalt des συνοδικὸν γράμμα von 1084 unwesentliches Detail" für „etwas viel". Andererseits hat nicht nur der Patriarch Nachforschungen, besonders in den Kanones der Kirche und in kaiserlichen Gesetzen, unternommen, sondern es haben ja auch die einzelnen Metropoliten, darunter der von Patrai, der Synode ihre eigenen Rechtstitel und Urkunden mitgebracht, und auch in diesem „Material" könnten die historischen Nachrichten enthalten gewesen sein, die, wie gesagt, auch in *Chron Mon* eingingen.

TATIANA MATANTSEVA / PARIS

ELOGE DES ARCHANGES MICHEL ET GABRIEL PAR MICHEL LE MOINE (BHG 1294a)*

A Mme Jacques Picard et sa famille pour leur hospitalité

Si nous avons entrepris l'étude de l'Eloge des archanges par Michel le Moine, c'est que le sujet était étroitement lié à notre thèse de doctorat: une édition critique avec commentaire de la Vie de Théodore Stoudite (*BHG* 1754)[1]; selon les témoins les plus sûrs, ces deux oeuvres avec quelques autres portent, en effet, le même nom d'auteur. D'autres pièces, des Eloges de saints elles aussi, qui nomment également comme auteur un Michel le Moine, sont, sauf une, encore inédites[2]; leur étude sera l'étape suivante de notre enquête sur cet auteur.

Dans le travail que voici, nous avons abordé l'Eloge des archanges avec l'espoir d'y trouver quelques éléments qui permettent d'identifier son auteur.

Le culte des archanges aurait été célébré par l'Eglise assez tôt, au IV^e^s.[3]; certains calendriers désignent la fête de la Synaxe des archanges du

* Je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance au très Révérend Père Joseph Paramelle qui m'a beaucoup conseillée dans ce travail, surtout pour le courage dont il a fait preuve en rendant lisible mon français, ainsi qu'à Mlle le Professeur Enrica Follieri, au Réverend Père Ugo Zanetti, s. j., et à M. le Professeur Wolfram Hörandner pour leurs remarques précieuses.

[1] Que nous préparons sous la direction de MM. les Professeurs Jean-Claude Cheynet et Jean Irigoin à Paris IV et que nous espérons déposer en 1996.

[2] Ce sont des Eloges de Daniel (*BHG* 488a), d'Eustrate (*BHG* 646b), d'Isaac et Dalmate (*BHG* 956d), de l'apôtre Philippe (*BHG* 1530a), de Zacharie (*BHG* 1881); l'Eloge de Mocius (*BHG* 1298) a été publié par H. Delehaye, *AnBoll* 31 (1912) 176–187; cette pièce est presque vide de données concrètes, mais la mention de la procession impériale en l'honneur du martyr indique qu'elle fut écrite à Constantinople; quant à l'auteur, il est selon l'éditeur «un vague moine Michel» (p. 227).

[3] Didyme l'Aveugle (IVe s.) parle de nombreuses chapelles dédiées aux archanges Michel et Gabriel (*De Trin.* 2. 7. 8, *PG* 39, 589B); cf. C. Mango, St. Michael and Attis, *DChAE* 12 (1984) 39–62; P. et M. T. Canivet, Huarte. Sanctuaire chrétien d'Apamène (IV–VI^e^s.), Paris 1987, 284–292; V. Saxer, Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange saint Michel en Orient jusqu'à l'iconoclasme, dans Noscere sancta. Miscellanea in memoria

huit novembre, à l'occasion de laquelle a été prononcé notre Eloge, comme celle de l'archange Michel seul[4], ce qui a dû être son objet premier avant que les autres archanges lui soient associés. D'ailleurs, à en juger par les synaxaires, l'archange Michel reste bien le héros principal de la festivité[5].

Transmission du texte

Témoins

La tradition manuscrite présente deux versions de l'Eloge, dont l'une, comme nous allons le voir, est une paraphrase[6] qui ne présente aucun intérêt pour l'établissement du texte (v. Appendice I).

La version originale figure dans neuf manuscrits.

1. A VATICAN, Bibl. Apost. Vat., Vat. gr. 1669;
parch.; s. X (début); iii+425 fol.; 31,3x21,2 cm; 1 col., 29 l. (s. XI: fol. 199, 319–350);
origine: monastère de Stoudios;
provenance: monastère de Grottaferrata;
ménologe prémétaphrastique de novembre (1–15);
texte: fol. 157–171[7].

di Agostino Amore OFM († 1982) *(Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani* 24), Rome 1985, 357–426; U. Zanetti, Fêtes des anges dans les calandriers et synaxaires orientaux, dans Culto e Insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità et medioevo, Bari 1994, 323–349; sur le culte de l'archange à Constantinople aux IV–VI^{e}s., voir W. Rintelen, Kultgeographische Studien in der Italia byzantina. Untersuchungen über die Kulte des Erzengels Michael und der Madonna di Costantinopoli in Süditalien, Meisenheim am Glan 1968, 34–41 (résultats négatifs); Sergij, Polnyj mesjaceslov Vostoka II, Vladimir 1901, 460–461; *AASS*, Novembris III, c. 744; V. Bolotov, Počemu sobor Michaila archangela prazdnuetsja 8 nojabrja. *Christianskoe čtenie* 1892, II, 593–644.

[4] S. A. Morcelli, Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικόν sive Kalendarium ecclesiae Constantinopolitanae I, Rome 1788, 31; cf. H. Delehaye éd., Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, Bruxelles 1902, col. 203–204.

[5] Μηναῖον τοῦ Νοεμβρίου, Athènes 1961, 57.

[6] Sur la fonction de pareilles oeuvres v. I. Ševčenko, Levels of Style in Byzantine Prose, *JÖB* 31/1 (1981) 309–310.

[7] Bibliographie: C. Giannelli, Codices Vaticani graeci 1485–1683, Vatican 1950, 416–419; A. Ehrhard I, 488–491; P. Canart, V. Peri, Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana (*StT* 261), Vatican 1970, 628; M. Buonocore, Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968–1980) (*StT 319*), Vatican 1986, 920; M. Ceresa, Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1980–1985) (*StT* 342), Vatican 1991, 394; nous y ajoutons encore un titre, A. J. Festugière, éd., Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre, Paris 1974, 276 et signalons aussi notre article «Le *Vaticanus graecus* 1669, ménologe prémétaphrastique de novembre. Etapes de l'exécution. Type de collection ménologique», sous presse dans *Scriptorium* 50 (1996).

C. Giannelli, ayant mis à part, d'après des caractéristiques codicologiques et paléographiques, un groupe de ménologes pour un mois entier (*Vat. gr.* 1660, 1667, 1671) exécutés au monastère de Stoudios au Xe s., a montré la parenté indubitable de A avec ce groupe, et plus précisément avec le *Vat. gr.* 1660 (ménologe d'avril), dont le colophon porte la date de 916 et dont l'écriture est la même que celle de A[8] (E. Follieri définit ces deux manuscrits comme des jumeaux[9]).

Un détail à remarquer pour notre texte: il n'a pas été prévu pour ce codex dès le début: les dernières lignes du texte qui le précède (la Vie de S. Paul de Constantinople (*BHG* 1472a) sont tracées dans la marge inférieure de la page précédente (f. 156v) par une main plus récente, tandis que le premier quaternion qui contient l'Eloge est privé du premier folio; la seule explication de ce fait que nous pouvons proposer, c'est que ce folio supprimé portait le début d'un texte qui a été remplacé par l'Eloge: selon toute vraisemblance, ce texte était une pièce courante consacrée aux Archanges.

2. B PARIS, Bibl. nat., Par. gr. 1180;
parch.; s. X; 347 fol.; 40x27 cm; 2 col.; 38 l.;
origine: Constantinople;
«Spezialpanegyricum» de Nicétas le Paphlagonien, organisé selon l'ordre du calendrier, avec un appendice;
texte: fol. 322v–332[10].

Le manuscrit est de grand format, trait caractéristique des manuscrits de luxe, et il est exécuté dans l'écriture «bouletée»: ces deux éléments réunis nous semblent indiquer une origine constantinopolitaine[11]; cependant le parchemin n'est pas toujours de bonne qualité et cette raison, entre autres,

[8] C. Giannelli, Un nuovo codice di provenienza studita, *Bullettino dell'Archivio Paleografico Italiano*, N. S. 2/3 (1956–57), 347.

[9] E. Follieri, La minuscola libraria dei secoli IX e X, dans La Paléographie grecque et byzantine, Paris 1977, 144.

[10] Bibliographie: F. Halkin, Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique (*Subsidia hagiographica* 44), Bruxelles 1968, 130–131; A. Ehrhard, II, 239–242; III, p. 97, n. 1; M. Agati, La minuscola «bouletée», Vatican 1992, 176.

[11] J. Irigoin, Une écriture du Xe siècle: la minuscule bouletée, dans la Paléographie grecque et byzantine, Paris 1977, 191–199; Mlle M.-L. Agati, dans une étude récente, a constaté avec raison que la seule présence de l'écriture bouletée ne prouve pas forcément l'origine constantinopolitaine d'un manuscrit (La 'minuscule bouletée' in area provinciale, dans Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio I, Spoleto 1991, 203–217). Nous tenons à remercier M. Paul Géhin qui nous a fait part de ses observations à propos de ce manuscrit.

empêche de retenir cette localisation[12]; en outre, ce codex porte quelques initiales coloriées[13]. La valeur de ce témoin a déjà été soulignée par plusieurs des savants qui ont édité des textes qu'il contient[14]. L'Eloge appartient à l'appendice, mais si l'on admet que certains Eloges des anges sont l'oeuvre de Nicétas Paphlagonien (*BHG* 127, 1291), sa présence dans ce manuscrit soulève un problème. Une note du XVe-XVIe s. dans la marge inférieure du fol. 251(† ὁ ταπεινὸς ἐκκλησιάρχης τοῦ Μεσοποτάμου) montre que ce manuscrit est passé par le monastère Mesopotamon d'Epire[15].

3. C VATICAN, Bibl. Apost. Vat., Vat. gr. 1276;
papier; s. XIV (début); ii+108+68 fol.; 11x14,8 cm; 1 col.;
origine: Terre d'Otrante;
recueil de textes théologiques;
texte: fol. 135 (extrait, § 6. 3–5).

Ce manuscrit attire notre attention, non à cause de sa valeur comme témoin, vu l'exiguïté du fragment qu'il conserve, mais pour le type de collection qu'il représente: ce manuscrit contient surtout des textes théologiques très rares[16] et il nous montre que notre texte était considéré comme tel au XIVe s. dans le monde grec de l'Italie méridionale[17].

---

[12] Mlle AGATI dans son étude détaillée sur cette écriture présente le problème de l'origine du manuscrit comme toujours pendant, La minuscola «bouletée», 182.

[13] D'après la décoration (peut-être les initiales), R. DEVREESSE, Manuscrits grecs de l'Italie méridionale (*StT* 183), Rome 1955, 30, l'a attribué à l'Italie méridionale; pourtant les initiales de ce manuscrit, assez modestes, coloriées en deux couleurs après coup, et seulement dans la première partie, ne sont pas caractéristiques de cette région.

[14] F. HALKIN, Le panégyrique du martyr Procope de Palestine par Nicétas le Paphlagonien , *AnBoll* 80 (1962) 175; *id.*, Eloge de saint Nicolas par Nicétas le Paphlagonien (*BHG* 1364d) dans Saints de Byzance et du Proche Orient *(Cahiers d'orientalisme* 13), Genève 1986, 146; *id.*, Un inédit de Nicétas le Paphlagonien: l'éloge du prophète Daniel (*BHG* 488b), dans Kathegetria. Essays presented to Joan Hussey, Camberley 1988, 287; J. J. RIZZO éd., The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian (*Subsidia Hagiographica* 58), Bruxelles 1976, 18.

[15] On trouvera des renseignements sur ce monastère dans l'article de G. ASTRUC-MORIZE, Un nouveau «Codex Mesopotamitou»: Le *Parisinus graecus* 194A, *Script* 37 (1983) 107–108.

[16] A. ACCONCIA LONGO, A. JACOB, Une anthologie salentine du XIVe s.: le 'Vaticanus. gr.' 1276, *RSBN* 27–29 (1980–1982) 164: «On a plutôt l'impression que [les pièces de ce manuscrit] ont été délibérément recherchées et recopiées par des lettrés au goût raffiné, soucieux de se constituer une réserve de textes précieux.»

[17] Bibliographie: A. EHRHARD I, p. 653; P. CANART, V. PERI, *o. c.* (n. 7), 654; M. BUONOCORE, *o. c.* (n. 7) 886; M. CERESA, *o. c.* (n. 7), 374.

Deux manuscrits de l'Eloge dépendent de modèles conservés:

4. VATICAN, Bibl. Apost. Vat., *Ottob. gr.* 358, ancien Altempsianus 16 (XVIe s.[18], fol. 152–170v)[19], copié sur A[20].
5. VATICAN, Bibl. Apost. Vat., *Vat. gr.* 1256 (XVIe s., fol. 77–86v)[21], copié sur l'*Ottob. gr.* 358, comme on peut en juger d'après le contenu et les titres[22].

Certains manuscrits de l'Eloge nous sont restés inaccessibles, ce sont:

6. JERUSALEM, Saint-Sépulcre 133, (XVIe s., f. 558–571)[23].
7. JERUSALEM, Saint-Sabas 292, (XVIIe s.)[24].
8. JERUSALEM, Saint-Sabas 323, (XVIIe s., f. 62–86)[25] .
9. ATHOS, Xéropotamou 149, (XVIIe s., f. 384ff.)[26].

Nous constatons donc que notre texte n'est transmis en totalité que par deux manuscrits de l'époque byzantine peu éloignés dans le temps; il faut noter que la même rareté des témoins se remarque dans le cas des autres oeuvres de Michel[27].

Histoire et établissement du texte

Nos deux manuscrits forment une base trop étroite pour permettre de retracer l'histoire du texte; nous pouvons cependant, à partir de quelques détails, préciser le rapport de chacun d'eux avec l'archétype. L'examen des lieux variants, près de deux cents, montre bien que, des deux témoins, c'est A qui présente le moins de leçons simplificatrices et est le plus proche du texte de l'auteur, tandis que B apparaît comme une copie banalisée. Pourtant, dans certains cas, B semble fournir une *lectio difficilior* ou *melior* en

---

[18] Les Bollandistes l'avaient daté du XVIIe s. (Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Vaticanae, 272); toutefois Mgr P. Canart a identifié l'écriture des notes marginales comme celle du cardinal Guglielmo Sirleto, ce qui fait remonter la date du manuscrit.

[19] Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Vaticanae, Bruxelles 1899, 272.

[20] Comme nous l'avons démontré dans notre thèse pour la Vie de Théodore (v. n. 1).

[21] *ib.*, Bruxelles 1899, 123.

[22] Et comme nous l'avons démontré dans notre thèse pour la Vie de Théodore (v. n. 1).

[23] A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη I, Saint-Pétersbourg 1891, 229.

[24] *id.* II, 1894, 419; les folios ne sont pas précisés.

[25] *ib.*, 452.

[26] S. LAMBROS, Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos I, Cambridge 1895, 208; le manuscrit n'est pas analysé.

[27] Des listes plus ou moins complètes sont données par R. LOENERTZ, Le panégyrique de S. Denys l'Aréopagite par S. Michel le Syncelle, *AnBoll* 68 (1950) 103–104.

face de A, leçon qui, croyons-nous, pourrait remonter à l'archétype. En voici la liste:

simplifications

I, 8, 21; V, 22; XII, 6; XIII, 6: νόων B: νοῶν A (substitution à la forme attique de la forme tardive)

I, 13. ἑαυτῶν B: αὐτῶν A

I, 22. πρώτην B: θείαν A

V, 4. ταξιάρχαις B: ἀρχαγγέλοις A

V, 9. πλείοσιν B: πλησίον A

VI, 11. λελαχότες B: λελογχότες A

VI, 55. συνεληλυθότων B: συνελθόντων A

VII, 29. ἀναδέδεικται B: ἀναδείκνυται A

VII, 32. προσβέβληται B: προσβάλλεται A

VIII, 2. πανευλαβῶς B: εὐσεβῶς A

X, 1. δαὶ B: δὲ A

X, 10. ἐξαγγελεύς B: ἐξάγγελος A

XI, 35. ῥῶσιν B: δόσιν A

XII, 10. ἔχειν B: ἔχων A

omissions

V, 9. ὡς λέλεκται B: om. A

V, 28. ὑλαία B: om. A

VI, 17. ἄγγελος γὰρ φωτεινὸς πρὸς θεοῦ δεδημιούργητο: om. A (passage du folio 161v au folio 162)

VII, 7. δὲ B: om. A

VII, 8. καὶ B: om. A

X, 7. γε B: om. A

Quelques passages appellent un examen particulier.

1. V, 20–24.

A: Ἔστι ... τοῦτο ... ἅγιον ἀνάθημα, τὸ τὰς ἀΰλους φημὶ ... ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασιν ... διαποικίλλειν.

B: Ἔστι ... τοῦτο ... ἰεζὲρ ἀνάθημα ἅγιον ἑβραϊκῶς φημὶ ... ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασιν ... διαποικίλλειν.

Analysons le texte de B, peu intelligible à première vue: il présente, insérée dans le corps du texte, une scholie ἀνάθημα ἅγιον ἑβραϊκῶς pour un terme d'allure hébraïque ἰεζέρ[28]; d'autre part, il lui manque les mots τὸ τὰς ἀΰλους qui constituent le début de la proposition infinitive, indispensables à la structure de l'ensemble. Il est clair que cette omission résulte de la

[28] Cf. la forme grecque νεζέρ, don sacré, utilisée par la LXX, 4 Reg. 10. 11; cf. F. WUTZ, Onomastica sacra (*TU* 41–42), Leipzig 1914, 303, 330, n. 1, 376.

distraction du copiste à cet endroit de son travail, attestée par l'insertion machinale de la scholie. Ἰεζέρ de B face à ἀνάθημα ἅγιον de A est donc une *lectio difficilior* qui remonte à l'auteur[29]. A comparer à ce propos les autres interprétations explicites de mots hébreux dans l'Eloge (VII, 9–10; X, 7). Il est significatif à cet égard aussi que A présente quelques scholies, pour des mots rares, dans les premiers folios[30].

2. VI[23], 42–43.

A: λέγων «Πρόσχωμεν», τοῦτ' ἔστι· « Προσέχωμεν....

B: λέγων «Πρόσχωμεν», μόνον οὐχὶ πρὸς σκέψιν αὐτοὺς (*sc.* les anges) καὶ συναίσθησιν συμβιβάζων καὶ φάσκων· «Πρόσχωμεν», τοῦτ' ἔστι· «Προσέχωμεν....

Cette phrase marque le sommet du récit sur la «Synaxe des archanges». Dans le texte de B, λέγων « Πρόσχωμεν » et φάσκων « Πρόσχωμεν » sont synonymes, redondance qui rend le texte obscur, l'une des deux expressions est de trop: selon toute vraisemblance ce surplus de B par rapport à A, μόνον ... «Πρόσχωμεν», résulte, comme dans le cas précédent, de l'insertion d'une note marginale. Son caractère alambiqué s'accorde bien à la couleur du texte de l'Eloge, en opposition avec la tendance simplificatrice qui prédomine dans B; il s'agit donc d'une retouche apportée par l'auteur lui-même, soucieux de mieux expliquer Πρόσχωμεν, le mot-clef de ce passage. Un indice de plus que cette note marginale remontait à l'auteur nous est fourni par une oeuvre écrite sous l'influence de l'Eloge[31]. Là le passage correspondant est stylistiquement modifié, mais sa dépendance à l'égard de l'Eloge se remarque immédiatement, et le membre de phrase qui introduit cette exclamation ressemble justement à l'insertion attestée par B: εἰς συναίσθησιν ὥσπερ ἄγων τὰς ἀγγελικὰς ἀγελαρχίας ... φησίν· « Πρόσχωμεν »[32].

Ces cas où B permet de réparer une omission de A nous montrent que nos témoins sont indépendants l'un de l'autre.

Par ailleurs, plusieurs fautes de A se retrouvent identiquement en B:

1. Dans des périodes longues et compliquées nous remarquons une lacune (XII, 4), ainsi qu'une faute d'accord (VII, 15 λέγων pour λέγουσα).

D'autres défauts sont présentés par les lieux variants.

2. VII, 39: θεοεικελὲς A: θεομελὲς B.

La leçon de B nous atteste que le barbarisme de déclinaison «θεοεικελές» était déjà dans le modèle commun; il est possible que cette leçon ait été provoquée par le voisinage de πυριφλεγές.

[29] B fournit une autre note marginale insérée dans le corps du texte, σημειοῦ(ται), v. app. cr. IX[12].

[30] V. app. cr. I[2] et I[13].

[31] Récit sur les miracles de l'Archange Michel par Pantoléon (*BHG* 1285–1288), *v. infra*.

[32] *Sinait.* 497, f. 262v, c. 2.

3. XIII, 1–2: χαίρειν φάσαντες A: ἐάσαντες B.

Cas analogue au précédent: le copiste de B n'a pas compris le mot φάσαντες de son modèle et l'a corrigé par un terme emprunté à une expression synonymique χαίρειν ἐάσαντες, ce qui simplifie le texte; cette variante est attestée dans un Lexique à l'usage au monastère de Stoudios[33].

4. V, 7: ἀγορεύοντες A: διαγορεύοντες B.

Cette leçon rend incompréhensible le membre de phrase: «οἵ καὶ τοὺς θείους ναοὺς ἡμῖν (δι)αγορεύοντες καὶ τὴν ἑκάστῳ ἐπισκιάζουσαν ποικίλην τε καὶ σωτήριον χάριν».

Le contexte montre qu'il s'agit ici du clergé: au sein de l'assemblée des fidèles (ἱερὸν καὶ θεοσύλλεκτον ἄθροισμα, V, 1) qui sont invités à la générosité, divisés en catégories selon ce qu'ils donnent pour la fête (V. 2–5), les personnages désignés comme (δι)αγορεύοντες forment un groupe à part dont l'offrande est simplement suggérée par une allusion à sa fonction, qui est d'obtenir, grâce à la foi (c'est-à-dire aux prières), les bienfaits des archanges (ὅσοι μάλιστα τὰς ἀφθόνους αὐτῶν θαμινὰ διὰ πίστεως εὐεργεσίας εἰώθατε δρέπεσθαι, V, 5–6). Compte tenu du fait que les moines et leur offrande, une vie immaculée, sont évoqués plus loin et que le groupe en question a un rapport particulier avec les églises et la grâce salutaire, comme le montre le membre de phrase en question, nous pouvons conclure que l'Eloge désigne ainsi des prêtres.

La conjecture «ζακορεύοντες» («ζακορεύω», «être au service d'un temple, être prêtre») que nous proposons[34] expliquerait, par sa rareté, la correction malheureuse des copistes. Le seul inconvénient de cette conjecture, c'est que ce verbe devient dans notre pièce transitif, tandis que dans les sources il est intransitif, faute que nous pouvons attribuer à une négligence ou à une ignorance de l'auteur.

Quant à l'extrait de l'Eloge conservé dans C, sa brièveté (un folio de A) ne nous permet pas de porter un jugement ferme sur sa valeur comme témoin. Une chose est pourtant claire, il entre dans la même famille que A, à preuve les leçons qu'il a en commun avec A contre B:

VI. 41 γενόμενος AC: γενάμενος B || ὀμφήν AC: φωνήν B || 42–43 μόνον — φάσκων: λέγων AC λέγων· « Πρόσχωμεν » μόνον — φάσκων B || 46 ἐπίφθεγμα ἤ AC: τὸ B || 49 κεκράτηκεν AC: ἤ add. B || 52 ὑπήκοον AC: ἐπήκοον B || 55 συνεληλυθότων B: συνελθόντων AC || 57 ἀπαμειβόμενος AC: ἐπαμειβόμενος B || 58 τρανότερον B: τρανῶς AC || 62 θεομίσητα AC: θεομισῆ B

[33] V. infra, p. 125.

[34] Nous en sommes redevable au Très Révérend Père Joseph Paramelle. Certes, ce verbe est attesté exclusivement par des inscriptions cultuelles païennes; mais, puisque les auteurs byzantins utilisent le substantif ζάκορος pour désigner un prêtre chrétien (par ex. *PG* 85, 844A), cette conjecture paraît acceptable.

Voici les variantes propres à C:

VI. 39 πνεύμασιν AB: C || 47 Ἰησοῦ AB: om. C || 47–48 διεληλυθότος AB: συνεληλυθότος C || 53 Τὰς θύρας, τὰς θύρας AB: om. C || 59 σὺν AB: om. C || λεγόμεναι AB: πάλαι add. C || 61 ἔργα AB: δείκνυται add. C || 63 ἔτι A ὄντας B: ἑτέρας C

Il est probable que C dépend de A d'une manière ou de l'autre, vu qu'il a été copié en Terre d'Otrante et que A s'est trouvé à Grottaferrata à partir du XIe s. Etant donné qu'aucune des leçons de C ne mérite d'être retenue dans le texte de l'Eloge, nous croyons inutile de le faire figurer dans l'apparat critique.

L'accord de deux témoins indépendants A et B sur de semblables fautes ne peut être dû au simple hasard, ces fautes remontent donc à leur modèle commun. Nos deux manuscrits, comme nous allons le voir, sont très proches de l'auteur dans le temps et dans l'espace, et on peut penser que ce modèle était le manuscrit même de l'auteur: les fautes qu'il présentait s'expliquent comme des négligences du moine Michel et s'accordent bien avec les nombreuses déficiences qui caractérisent le style de l'Eloge[35]. Cela dit, nous pouvons conclure en affirmant que le texte de notre oeuvre est bien conservé.

L'Eloge comme oeuvre littéraire

Résumé

Nous croyons utile d'indiquer, tout au long du présent résumé, les éléments de la construction rhétorique de notre pièce: les titres des parties essentielles en italique à la ligne, et ceux des développements typiques en manchette; rappelons que la théorie du discours judiciaire, auquel nous empruntons les termes employés ici, sert de référence pour la théorie des autres discours[36], ici, du discours épidictique.

exorde: Dieu et les anges

ab auctoris persona benevolentiae captatio

I. 1. Avec David, l'auteur aspire à recevoir l'Esprit et, dans la joie de la fête des archanges, il veut avoir sa part: que Dieu et les anges l'aident, et ainsi «la première et la deuxième lumières» (Dieu et les anges) pourront être chantées par «la troisième» (l'homme) (*Grégoire de Nazianze*). 2. En effet, celui qui, par une contemplation pure, s'approche des êtres incorporels en reçoit une illumination extraordinaire, de même que des corps transparents: frappés par les rayons du soleil, ils voient augmenter la clarté qui leur est inhérente et font profiter les autres du bienfait qui les traverse, de

[35] *v. infra.*

[36] Comme le suggèrent implicitement les théoriciens antiques de la rhétorique, qui donnent l'analyse de la structure seulement pour le λόγος δικανικός, p. ex. Ruphus le Rhéteur (463–470 Spengel I).

même l'âme rationnelle, en fixant pieusement les choses divines, est rendue plus limpide par le contact avec ces spectacles et partage ce bienfait avec le prochain. 3. L'auteur invite donc les fidèles, doués de parole et de raison, à louer les chefs des purs esprits, d'abord en s'élevant vers le Bien au sens propre, la Trinité, ensuite en proclamant (les manifestations de) son infinie Bonté (les anges).

summa causae

a rebus ipsis benevolentiae captatio (Dieu)

II. Puisque Dieu est cause de toute bonté et de tout progrès dans le bien, on peut dire qu'il est Lumière transcendante et inaccessible, Essence suressentielle créatrice, Principe avant tout commencement, Foyer de toute lumière et vision, Unité trinitaire source de toute unité, Trinité sans confusion, Unité en trois hypostases.

III. 1. Ces trois hypostases ne sont pas trois dieux: parler ainsi serait ignorer les règles logiques de la division des réalités empiriques. 2. *Objection*: «De même que trois individus sont une unique réalité par l'essence et trois par l'hypostase, mais non point un seul homme puisqu'ils diffèrent par le nombre et les caractères distinctifs, de même à propos de la Théarchie peut-on dire 'trois dieux' à cause des trois hypostases.» 3. Ce langage serait légitime, si l'on pouvait appliquer à la Trinité les règles logiques de la division des réalités empiriques. 4. Mais cela est impossible, étant donné que la divinité n'a point part à la pluralité, temporelle et spatiale, du monde empirique. 5. D'où suit que, dans la nature humaine, l'unité est une unité de raison, mais la distinction des hypostases, une distinction réelle, tandis que pour la Trinité, c'est l'inverse: unité réelle, distinction de raison; on reconnaît un seul Dieu, mais selon les propriétés des Personnes, sous le rapport de l'hypostase, on perçoit la distinction. 6. Après avoir ainsi réfuté brièvement les chicaneurs qui soutiennent l'opinion des trithéïtes, l'auteur passe à la suite.

a rebus ipsis benevolentiae captatio (anges)

IV. 1. L'ange est la «deuxième lumière», reflet de la Première (*Denys l'Aréopagite*), esprit et feu (*Psaume 103*), intellect (*Jean Philopon*), créé par Dieu pour le chanter comme trois fois saint (*Isaïe 6*). 2. Ce chant des séraphins enseigne au chrétien la distinction des trois Personnes et l'unité de la nature divine.

ab auditorum personis benevolentiae captatio

V. 1. L'auteur demande l'aide des fidèles et il les invite à la générosité; les prêtres apportent leurs offrandes de prières. 2. D'autres donneront des décorations[37] pour l'église, des cierges, de l'huile, comme les deux deniers de la veuve de l'Evangile. 3. Un tout petit nombre présentera une vie immaculée; d'autres, les icônes des archanges, pour leur propre consolation et celle des nombreux fidèles. 4. La foi leur demande de représenter sous une forme sensible les hiérarchies célestes (*Denys l'Aréopagite*), pour qu'à partir de ces images sacrées les fidèles s'élèvent vers la réalité d'en haut. 5. Qu'un autre encore offre un repas pour les pauvres en l'honneur de la fête des archanges. 6. L'auteur lui-même n'a à donner que sa parole, puisque tous mettent en commun leur contribution à la fête, pour la joie de tous.

[37] En grec ἔπιπλον; sur la signification exacte de ce terme, v. V. Nunn, The *Encherion* as adjunct to the icon in the middle Byzantine Period, *BMGS* 10 (1986) 74, n. 8; 80; pour cette référence nous sommes redevable à Mme le Professeur A.-M. Talbot.

narratio: la Synaxe des archanges

VI. 1. Que fête-t-on au juste dans cette solennité des archanges ? Quand il s'agit des hommes, c'est la séparation de l'âme et du corps que l'on célèbre: mais les anges, qui n'ont pas de corps, ne sont pas soumis à cette séparation; par conséquent, même ceux d'entre eux qui sont tombés ne subissent pas le châtiment de la mort. 2. *Réponse*. Par orgueil, Lucifer, se croyant déshonoré à moins de se faire l'égal du Créateur, s'est perverti (*Isaïe* 14), et Dieu l'a privé de sa haute dignité; c'est l'archange Michel qui l'a chassé du ciel (*Ezéchiel* 28). 3. Cela fait, Michel a regroupé les anges en proclamant:«Soyons attentifs», ce qui était une invitation à être vigilants et à méditer sur l'orgueil de Satan et sa chute. 4. La Liturgie imite cette réunion des archanges: dans l'invitation à la prière eucharistique, après qu'un diacre a crié: «Les portes, les portes», exprimant ainsi l'unité dans la confession de la foi, un autre répond: «Soyons attentifs»[38]. 5. En effet, les portes royales que l'on ferme alors séparent les fidèles de ceux qui prennent le parti de Satan. C'est donc la synaxe des archanges que l'Eglise commémore le huit novembre[39].

argumentatio

VII. 1. Lamentation sur Satan, privé de son rang à cause de son orgueil. 2. Michel en revanche, grâce à son zèle pour Dieu, a mérité le titre de «stratège de par Dieu», comme en témoigne la Bible, où il est désigné comme «le grand chef qui se tient auprès des enfants du peuple» (*Daniel* 12). 3. Michel est le chef des armées angéliques; il ne se tient pas seulement auprès du peuple juif, mais plus encore auprès du peuple du Christ, auprès de ceux qui grâce à Lui sont devenus enfants de Dieu. 4. En hébreu son

[38] Dans la liturgie byzantine, juste après le baiser de paix, le diacre s'exclame Τὰς θύρας, τὰς θύρας, ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν, et à ce moment on ferme les portes de l'autel, cf. J. Goar, Εὐχολόγιον sive rituale graecorum ritus et ordines, Venise 1730, 60, 116.

[39] Le grec dit ἐν μηνὶ Ἀθῦρ ὀγδόῃ ἤτοι Νοεμβρίῳ κατὰ Ῥωμαίους; or, c'est le 12 Hator du calendrier copte qui correspond au 8 novembre du calendrier julien, notre auteur ignorait donc la correspondance entre les calendriers.

nom signifie «stratège de par Dieu»[40], ce qui correspond à sa fonction; il est même «deux fois stratège», de l'armée des anges et du peuple juif (*Daniel* 12 et 10). 5. Il est esprit igné au service de la gloire céleste, participant immortel de la Splendeur suprême, comblé des effusions de la grâce; immatériel, il apparaît sur terre, quand Dieu le veut, sous une forme visible. VIII. Invocations à Michel, image de la Splendeur trinitaire. 2. C'est lui qui, [se manifestant sur terre], s'est disputé avec le diable à propos du corps de Moïse (*Jude*); qui a transporté Habacuc (*Daniel* 14); qui s'est manifesté à Balaam (*Nombres* 22); qui a détruit l'armée de Sénnachérib (*2 Rois* 18–19); qui est apparu à Josué en désignant prophétiquement la Théotokos (*Josué* 5).
IX. *Explication de cette symbolique.* 1. Cette préfiguration était destinée à affermir la foi des fidèles dans le mystère de l'Incarnation; en effet, le «lieu saint» désigne la Mère de Jésus, parce qu'elle a contenu en son sein Celui que rien ne peut contenir et dont la naissance ineffable laisse intactes et sans confusion les deux natures, humaine et divine. 2. Sa divinité n'a pas été diminuée, et son humanité n'a été ni transformée en la nature divine ni anéantie, mais devient participante de la puissance du Verbe sans rien Lui communiquer de sa faiblesse. 3. C'est pourquoi la Vierge a été désignée par Michel comme le lieu de Dieu, elle qui est devenue dans l'espace le lieu de Celui qui ne relève pas de l'espace parce qu'Il embrasse et pénètre tout l'espace. 4. Grâce à Josué fils de Nun, l'ancien Israël est entré dans la Terre promise; grâce à Jésus de Nazareth, le nouvel Israël est restauré dans la Jérusalem céleste. Si le lieu où se tenait Josué symbolisait la Vierge Marie, Josué fils de Nun lui-même symbolise Jésus, fils de David, Sauveur du monde.
X. 1. En même temps que Michel, la fête célèbre Gabriel, qui est serviteur de la nouvelle grâce et chef de la troupe des anges; parmi les trois archanges [nommés dans la Bible], tous deux portent un nom qui manifeste leur fonction. 2. Michel signifie «stratège de par Dieu», et Gabriel, «homme de Dieu». 3. Invocations à Gabriel, qui a annoncé à la Vierge Marie la grâce qui rénove la créature déchue; (4.) qui a prédit à Zacharie la naissance de Jean Baptiste (*Luc* 1); (5.) qui est apparu à Daniel pour l'encourager et lui annoncer l'avenir (*Daniel* 8 et 9).
XI. 1. Invocations aux deux archanges, qui sont les premiers parmi les anges, qui présentent l'image divine par participation à la lumière théarchique, (2.) qui sont exempts de la corruption du mal, (3.) qui ont proclamé la bénédiction venue de l'incarnation. 4. Les archanges sont les sièges de la

[40] L'étymologie est fausse, v. infra, p. 121, n. 91.

Bonté illuminatrice, qui leur a accordé le rang du milieu dans le troisième ordre des purs esprits; (5.) ils sont les chefs des anges avec qui ils chantent le trisagion et ils transmettent l'apparence et la lumière divines aux êtres inférieurs, (6.) ils délivrent les hommes de la tempête du mal, ils protègent les églises, ils accordent des guérisons. 7. C'est le sanctuaire de Michel qui guérit tous les malades. 8. Les icônes des archanges sont également source de guérison pour ceux qui les vénèrent avec foi.

peroratio

amplificatio (Invective contre les iconoclastes) XII. 1. Que les iconoclastes jaloux et orgueilleux ferment leur bouche! La tradition enseigne que la représentation des Incorporels sous une forme sensible élève réellement l'esprit des fidèles vers les hauteurs (*Denys l'Aréopagite*). 2. Les iconoclastes se moquent de la doctrine apostolique. 3. Leur coeur est plein d'ignorance et de ténèbres (*Isaïe* 29). 4. La doctrine iconoclaste recèle un piège: ils ne vénèrent pas l'incarnation du Christ ni la Mère de Dieu.

commiseratio (prière aux deux archanges) XIII. 1. L'auteur invite l'assistance à prier les deux archanges, (2.) intermédiaires entre le Ciel et la Terre: (3.) qu'ils protègent contre l'injustice ceux qui les prient, (4.) qu'ils purifient les fidèles totalement, chair et esprit, (5.) qu'ils protègent l'Eglise des hérésies, (6.) qu'ils accordent aux armées chrétiennes la victoire sur les Arabes, (7.) qu'ils gardent la jeunesse, (8.) qu'ils aident et encouragent les moines dans la voie des vertus, (9.) qu'ils fassent triompher le pieux empereur et couronnent de splendeur l'Eglise orthodoxe.

enumeratio XIV. 1. L'auteur demande aux archanges d'aider les fidèles à chanter le trisagion (2.) *saint Dieu,* Père du Christ, source sans commencement, (3.) *saint fort,* Christ, créateur de l'univers, (4.) *saint immortel,* Esprit Saint, fontaine de la grâce illuminatrice. (5.) Invocation à la Trinité, trois personnes distinctes, dans l'unité de substance, d'énergie et de volonté, (6.) qui est glorifiée par tout être animé et inanimé.

L'Eloge comme spécimen de rhétorique chrétienne

La philologie n'a pas encore étudié d'une manière systématique les particularités de la rhétorique mise en oeuvre par les auteurs chrétiens[41], et l'examen de la forme de notre texte est «empirique»: les caractéristiques

[41] Cette problématique est abordée, en particulier, dans F. BOULENGER, Grégoire de Nazianze. Discours funèbres..., Paris 1908, IX–XXXII; H. DELEHAYE, Les Passions des Martyrs et les genres littéraires (*Subsidia Hagiographica* 13B), Bruxelles 1966, 133–169.

rhétoriques relevées ci-après ne représentent qu'un choix et de même les citations de rhéteurs antiques que nous leur comparons.

Les théoriciens antiques distinguent dans l'éloge (ἐγκώμιον) trois espèces d'après le destinataire de la pièce: «τοῦτο δὲ τὸ μὲν εἰς τοὺς ζῶντας ἰδίως νῦν ἐγκώμιον καλεῖται· τὸ δὲ εἰς τοὺς τεθνεῶτας ἐπιτάφιος λέγεται, τὸ δὲ εἰς τοὺς θεοὺς ὕμνος»[42]. Selon cette classification notre Eloge, s'adressant à des êtres incorporels, a toute chance d'appartenir à la catégorie de l'hymne; en effet, par plusieurs de ses caractères, il entre bien dans ce cadre. Pour les rhéteurs, il existe différents genres d'hymnes, parfois la même oeuvre peut se rattacher simultanément à plusieurs[43]; justement, certaines parties de notre Eloge correspondent aux différentes espèces d'hymnes: ch. II–IV – ὕμνος φυσικός[44]; ch. VI–VIII, X – ὕμνος μυθικός[45]; ch. XI – ὕμνος κλητικός[46]; ch. XIII–XIV – ὕμνος εὐκτικός[47]. D'autre part, l'Eloge développe les τόποι qui sont appropriés à la louange des dieux: ch. II-III, immortalité[48]; ch. IV. 2–3, VII. 2–3, fonctions diverses[49]; ch. VIII. 2, bienfaisance envers les hommes[50]; ch. XII, réfutation des blasphèmes de ceux qui ne vénèrent pas les dieux[51]. Remarquons spécialement un passage qui nous semble un τόπος de la rhétorique chrétienne, à savoir, l'invitation à la générosité (V)[52].

Le choix des thèmes traités dans l'Eloge est typique des Eloges consacrés aux archanges[53]: récits bibliques, considérations sur la nature divine et angélique, attributs des anges. Mais en même temps, notre oeuvre tranche au milieu des autres par un trait original: l'auteur profite des occasions pour introduire des digressions, considérations théologiques détaillées (III, VI, IX) ou longue invective contre les iconoclastes (XII).

L'explication de l'objet de la fête (VI) est d'une originalité marquée: le développement sur la Synaxe des archanges, pour laquelle l'auteur se

[42] Théon d'Alexandrie (109, 22–24 Spengel II).
[43] Ménandre le Rhéteur (333, 7–8 Spengel III).
[44] *id.* (336–337).
[45] *id.* (338–339).
[46] *id.* (334–336).
[47] *id.* (342–344).
[48] Alexandre de Nouménios (4, 17–18 Spengel III).
[49] *id.* (5, 27–6, 4).
[50] *id.* (6, 5–6).
[51] *id.* (5, 18–22).
[52] cf. 1er stichère idiomèle des apostiches des matines du Mardi Saint (*inc.* Δεῦτε, πιστοί, ἐπεργασώμεθα προθύμως); Greg. Naz., Or. 19. 7 (*PG* 35, 1049–1052).
[53] Nous en avons lu quelques-uns qui sont à peu près contemporains du nôtre (*BHG* 1289, 1291, 1292).

réclame de la tradition, aboutit en fin de compte à une espèce de commentaire de la Liturgie, en attribuant l'exclamation «Πρόσχωμεν», qui annonce le début de la «liturgie des fidèles», à l'archange Michel qui l'a adressée aux anges après la chute de Satan, et en l'interprétant comme un appel à rentrer en soi-même pour ne pas succomber comme Satan à l'orgueil. La plus ancienne référence au récit de la Synaxe se trouve, à notre connaissance, dans le commentaire de l'Apocalypse par André de Césarée (VIe s.)[54]; mais alors que celui-ci raconte que Satan a été chassé par S. Michel accompagné des anges, dans l'Eloge l'archange figure comme le seul vainqueur, et ce n'est qu'après l'expulsion de Lucifer que les anges ont été convoqués et que l'archistratège leur a donné, pour ainsi dire, une leçon de morale. Quant à l'interprétation de l'exclamation «Πρόσχωμεν», nous n'avons pas réussi à en repérer l'origine[55]. Selon toute vraisemblance, son fond repose sur la conception que les diacres représentent les anges dans les cérémonies liturgiques[56], et c'est ainsi que peut s'expliquer le fait que dans l'Eloge cette exclamation, terme pour ainsi dire technique du vocabulaire liturgique du diacre, est mise dans la bouche de l'archange; peut-être est-ce pour cette raison que S. Michel a été *seul* pour bannir Lucifer, tandis que les anges ont été rassemblés *après* sa chute.

Traces de l'Eloge dans la littérature byzantine

Nous connaissons une oeuvre qui contient des éléments communs avec l'Eloge: le Récit sur les miracles de l'Archange Michel par Pantoléon (*BHG* 1285–1288) dont les nombreux manuscrits conservés attestent une grande diffusion[57], et qui reste encore inédit à part quelques fragments[58].

L'introduction du Récit est construite autour du thème qui apparaît également dans l'exorde de l'Eloge: Dieu, la Bonté primordiale qui a créé les anges[59]; la partie narrative du Récit commence par l'histoire de Lucifer

[54] cf. Andreas Caesariensis, Commentarius in Apocalypsin 24 (*PG* 106, 325BC).
[55] Nous trouvons un certain terme de comparaison dans l'oeuvre pseudochrysostomienne d'origine inconnue *De poenitentia* (*CPG* 4616; *PG* 60, 686AB); là il s'agit également d'expliquer le sens de l'exclamation Πρόσχωμεν. En revanche, aucune allusion à ce thème dans les commentaires étudiés par R. Bornert, Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VIIe au XVe siècle, Paris 1966.
[56] cf. Théodore de Mopsueste, *Hom. cath.* 15. 25; 26 (éd. Tonneau, Devreesse [*StT* 145], 505; 507–509).
[57] On s'en fera une idée grâce à F. Halkin, Miracle de saint Michel archange (*BHG* ⁿ1288e), dans *Subsidia hagiographica* 38, Bruxelles 1963, 147.
[58] *ib.*, p. 148–152; version latine dans *PG* 140, col. 585–588; C. Mango, *o. c.* (n. 2), 47–49. Mme B. Martin-Hisard prépare actuellement la publication de ce dossier.
[59] *Sinait.* 497, f. 260v, c. 2—261, c. 2.

expulsé du paradis, développée de la même façon que dans la *narratio* de l'Eloge: Michel rassemble des anges et s'exclame Πρόσχωμεν; de ce terme l'auteur donne une explication comparable à celle que fournit la *narratio* de l'Eloge et dans un vocabulaire par endroits très proche[60].

Le passage du Récit qui aborde le thème-clef de l'introduction est très proche de celui de l'Eloge.

Eloge, §1, 21–22	Récit, *Sinait.* 497, f. 260v, c. 2
...ἐπαινέσωμεν, ἐπὶ *τὸ* πρῶτον ἀγαθὸν καὶ *κυρίως ὄν*, τὴν πρώτην θεαρχίαν, μετρίως ἐν πρώτοις ἀναγόμενοι	Ἐπὶ γὰρ *τὸ* πρῶτον ἀγαθὸν καὶ *κυρίως* πρωτουργὸν κατὰ τὸ ἐφικτὸν χρὴ προδήλως ἀνάγεσθαι πάντας

Exprimant, au début du même développement, la même idée presque dans le mêmes termes, les deux textes diffèrent par la construction. Donc, l'un de ces deux textes dépend de l'autre, mais lequel?

Par raport à l'expression dionysienne de l'Eloge τὸ κυρίως ὄν (*c. h.* 8. 1: 33, 6–7 Heil-Ritter, *PG* 3, 237C), le Récit substitue au terme ὄν, à première vue vide et abstrait[61], le terme dionysien πρωτουργόν, aboutissant ainsi à l'expression τὸ κυρίως πρωτουργόν, qui est amphigourique et ne présente guère de sens: on ne voit pas le motif de préciser ou de renforcer par un adverbe ce terme dionysien quasi-technique. Il était pratiquement impossible de retrouver l'expression laconique de Denys τὸ κυρίως ὄν à partir de «τὸ κυρίως πρωτουργόν»[62]; à cet endroit, le Récit dépend donc de l'Eloge.

Cette conclusion est renforcée par le fait que le Récit du point de vue de la rhétorique représente une pièce modeste: une structure simple – catalogue de miracles précédé d'une introduction –, vocabulaire relativement banal, loin de la richesse de l'Eloge, pas de développements sophistiqués; les citations dans leur majorité sont scripturaires, sinon elles sont repportées explicitement à leurs auteurs; sur ce fond médiocre, le passage en question fait figure d'un corps étranger par son étalage d'une théologie recherchée.

Notons à ce propos que le Récit de Pantoléon a développé l'interprétation de Πρόσχωμεν, et que c'est ce développement qui a été utilisé pour la notice sur la Synaxe des anges dans le Synaxaire de Constantinople[63]. Cette

[60] *Sinait.* 497, f. 262v, c. 1–2; v. aussi *supra*, p. 103.

[61] Ce terme, appliqué à Dieu, s'inscrit dans une tradition à la fois néoplatonicienne et biblique; cf. Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (Ex. 3. 14).

[62] Il est remarquable à cet égard que dans la tradition manuscrite de Pantoléon ce passage est devenu un *locus corruptus* et que certains manuscrits l'ont même omis.

[63] Selon le manuscrit de Sirmond (S); H. Delehaye (v. n. 4).

notice, à son tour, a été reprise par des recueils ménologiques dont se sert l'Eglise orthodoxe depuis le Moyen âge[64].

Ainsi donc, par intermédiaire du Récit, notre Eloge, texte peu connu des Byzantins, a laissé des traces considérables dans l'hagiographie byzantine, qui subsistent jusqu'à nos jours.

Circonstances de la rédaction de l'Eloge

Conformément aux lois du genre épidictique, l'Eloge évite les précisions; nous essayerons de tirer quelques informations des allusions à des faits réels qui se sont glissées dans ce texte.

Date

Faute d'autres éléments de datation, nous devons nous contenter, en fait de terminus ante quem, de la date du manuscrit, *Vat. gr.* 1669 (début du Xe s.). Quant au terminus post quem, c'est la date du septième concile (787).

Une chose est sûre: il a été prononcé sous un empereur iconodoule, comme le montre sa doctrine sur les images ainsi que ses attaques violentes contre les iconoclastes (*v. supra*). D'autre part, nous pouvons affirmer que nous ne sommes pas sous le règne de Michel I ou III (811–813 et 842–867): l'orateur, qui se montre attentif aux noms propres et à leur signification, n'aurait pas manqué de mentionner cette homonymie quand il prie pour l'empereur les archanges Michel et Gabriel (XIII. 9).

Un autre détail à remarquer, ce sont les cinq invocations qui demandent l'aide des archanges contre les «Agarènes» (XIII. 6): l'empire était donc en guerre avec les Arabes.

Lieu

L'auditoire auquel s'adresse le discours est désigné assez clairement. L'auteur l'interpelle ainsi: πατέρες καὶ ἀδελφοὶ καὶ ἡ κατὰ Χριστὸν νηπιάζουσα φύσις (VIII. 1). Les deux premiers membres de cette énumération indiquent sans équivoque un milieu monastique. La même conclusion ressort avec évidence de la prière finale où, entre autres grâces, l'auteur sollicite les archanges d'aider et d'encourager «nos Naziréens» (τοὺς καθ' ἡμᾶς Ναζιραίους, XIII. 8, à savoir les moines) dans l'ascèse monastique,

[64] A titre d'exemple, nous nous référons aux ménologes modernes qui donnent, pour ainsi dire, un *textus receptus* à l'usage de l'Eglise orthodoxe, Nicodème l'Hagiorite, Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ I, Constantinople 1842, 53; Kniga žitij svjatych, Moscou 1845, f. 68v.

dont les vertus sont énumérées en détail. En outre, l'orateur fait une remarque significative, qui oppose clairement les moines aux laïcs: en invitant les fidèles à la générosité, il dit que c'est un tout petit nombre qui présentent à Dieu une vie immaculée, tandis que d'autres doivent offrir un tribut de biens matériels (notamment des icônes des archanges, V. 3). De cette remarque nous pouvons conclure que, parmi les auditeurs, se trouvaient des moines et des laïcs. Donc, notre Eloge a été prononcé dans un monastère.

Motifs

L'Eloge est une oeuvre sophistiquée, où l'auteur s'est donné beaucoup de peine pour frapper son auditoire par son érudition et par sa virtuosité (*v. infra*). Probablement, ce sont donc les laïcs, venus au monastère à l'occasion de la fête, à l'intention desquels ces efforts d'éloquence ont été déployés. Le même passage où il invite ces invités à la générosité montre bien les motifs de ce raffinement dans le fond et dans la forme. Il demande en effet aux fidèles d'offrir, entre autres dons, des icônes des archanges, ainsi que des repas pour les pauvres en leur honneur. De pareilles offrandes attirent l'attention: elles sont onéreuses (surtout si l'on se rend compte que les pauvres vont se régaler de viande)[65], leur préparation demande beaucoup de temps, elles sont une partie intégrante du programme de la fête et, compte tenu des lois de la rhétorique, l'orateur les évoque sans craindre d'entrer dans les détails[66]. Tout cela suppose qu'*elles ont déjà été faites*, et que cette exhortation à la générosité représente, implicitement, un remerciement et un encouragement à l'adresse des bienfaiteurs.

En outre, une menace plane sur le monastère: les prières *multipliées en tête* de la péroraison, parlent de «confiscations», injustices, calomnies. (Ὦ συζυγία σεπτή, τοὺς ὑμνητάς σου πάντας ἀπὸ ποικίλων δημεύσεων φύλαττε, τὴν λύσιν τῶν ὀφλημάτων ταῖς πρὸς θεὸν μεσιτείαις σου βράβευσον, ἀπὸ ἀδίκου χειρὸς ἐλευθέρωσον, *ἀπὸ συκοφαντίας ἀνθρώπων*[67] συντήρησον..., XIII. 3). Nous mesurons mieux cette inquiétude de l'orateur, si nous pensons à la présence des auditeurs de marque, riches et cultivés, sans doute influents:

[65] Ce repas se distingue nettement des repas festifs ordinaires, à en juger d'après les *Typica* connus de grands monastères, où les pauvres ne recevaient d'habitude que du pain et du vin, par ex., Typicon du Pantocrator (1136) édité par P. Gautier, Le Typikon du Christ Sauveur Pantokrator, *REB* 32 (1974) 39–41, 173–187; 196–198; 201–203; Typicon de la Théotokos Kécharitôméné (1118), du même éditeur, Typicon de la Théotokos Kécharitôméné, *REB* 43 (1985) 121, 1804–1805, 1819–1820; 123, 1824–1825, 1830–1831, 1839.

[66] Le plat de résistance, la viande, est désigné sans équivoque, même si c'est en termes poétiques: μηλοσφαγίαι ἢ βουθυσίαι (V, 29–30).

[67] Ps. 118. 134.

c'est eux, en réalité, qui sont visés, quand l'auteur s'adresse ainsi aux archanges.

Monastère

Le repas hors du commun distribué aux pauvres à l'occasion de la fête des archanges rentre sans doute dans le cadre de l'activité charitable qui incombait aux grands monastères[68] et suppose que le monastère qui l'a servi était très important. D'autre part, le haut niveau de culture de l'auteur de l'Eloge, qui appartenait à la communauté (*v. infra*), ainsi que celui de l'auditoire supposé capable d'apprécier un pareil discours[69], parlent dans le même sens.

De plus, l'Eloge nous fournit quelques détails concrets. Dans l'auditoire tel qu'il se compose d'après l'interpellation citée plus haut (VIII.1), la troisième catégorie, ἡ κατὰ Χριστὸν νηπιάζουσα φύσις, «les enfants dans le Christ», attire notre attention et donne à penser que le monastère abritait des enfants faisant partie de la communauté. Pour confirmer cette supposition, examinons de près cette expression. Dans l'énumération, elle est opposée aux deux premiers membres «πατέρες καὶ ἀδελφοί», désignation courante des moines, aussi devons-nous la considérer comme indiquant une catégorie à part. En outre, les mots «πατέρες καὶ ἀδελφοί» suggèrent l'idée d'une et même de deux classes d'âge, écartant ainsi l'acception purement métaphorique du participe νηπιάζουσα; le sens concret de ce terme est également précisé par le substantif auquel il se rapporte, φύσις, qui désigne au sein de la collectivité humaine une catégorie «naturelle», souvent déterminée par le sexe, ici par l'âge. Notre interprétation est confirmée, d'ailleurs, par un autre exemple de cette expression dans notre texte, cette fois-ci sans épithète «κατὰ Χριστόν» et dans un contexte où il s'agit de diverses catégories d'âge[70]. Ces enfants ne sont pourtant pas, au sens propre, des νήπιοι; on ne peut pas imaginer de trop jeunes enfants condamnés (et même invités par cette interpellation) à écouter un pareil discours ! Il s'agit donc d'adolescents. Mais qui sont-ils ? A notre avis, ce sont les enfants qui, donnés au monastère par leurs parents pour des raisons diverses, y étaient élevés comme dans une sorte d'école[71].

[68] cf. R. Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika (*MBM* 28), Munich 1983, 276.

[69] Notons à ce propos comment l'auteur évoque cet auditoire, en désignant ainsi l'interlocuteur supposé: τίς ... τῶν λίαν ἐπεσκεμμένων τὰ θεῖα καὶ πρὸς τὴν ἐξέτασιν τῶν προβλημάτων εὐθυβόλως φιλοπευστούντων· (VI. 1).

[70] XIII, (7.): τὴν νεολαίαν ἁγνεύειν εὐδόκησον, τὴν νηπιάζουσαν φύσιν περίσκεπε.

[71] Un témoignage sur une telle école attachée à un monastère nous est conservé dans les *Constitutiones* de Théodore Stoudite ainsi que dans la Vie de Nicolas le Stoudite (*PG* 99,

Notre supposition trouve encore un appui dans le pénitentiel de Théodore Stoudite, où les élèves de l'école sont désignés comme «τὰ νήπια»[72].

Nous pouvons également affirmer que l'église de ce monastère n'était pas dédiée à l'archange, en dépit de la solennité spéciale qui marquait ici la fête des archanges: quand l'auteur évoque les sanctuaires de Michel (XI. 6), il ne les met aucunement en rapport avec l'endroit où il parle.

Auteur de l'Eloge

Etat de la question

Le problème de l'auteur désigné comme un moine Michel a déjà été traité par W. Cave, qui l'a tranché, sans autre forme de procès, en attribuant au même auteur toutes les oeuvres, plus ou moins contemporaines de l'iconoclasme, de lui connues, qui portent d'une manière ou d'une autre le nom de Michel (peu importe si ce Michel s'y présente tantôt comme un humble moine, tantôt comme un prêtre de la Grande Eglise, voire le syncelle du patriarche): selon Cave, le Michel auteur de la Vie n'était autre que le syncelle du patriarche Ignace[73].

Cette identification de Michel le Moine n'est guère convaincante, et peu d'historiens l'ont acceptée[74]. D'ailleurs dans la plupart des travaux sur Théodore Stoudite, sujet très en vogue depuis de la fin du XIX[e] siècle, la question de l'identité de l'auteur de la Vie n'était même pas posée; pourtant elle a été soulevée par A. Ehrhard dans l'ouvrage fondamental de K. Krumbacher[75]. Plus tard, Ehrhard revient à ce problème dans son «Ueberlieferung...»[76], où il signale, en quelques brèves remarques reproduites par H. G. Beck[77], que la tradition manuscrite donne des motifs d'identifier l'auteur de la Vie avec celui des Eloges de saints.

1745; 105, 869C); nous ne pouvons manquer de signaler un nouveau témoignage sur cette présence d'enfants faisant leurs études dans un monastère (ἐὰν παιδία κοσμικὰ ἐν τῷ κοινοβίῳ μανθάνωσιν), glissée dans les règles du patriarche Nicéphore, v. G. A. Ralles-M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων IV, Athènes 1854, 428.

[72] *PG* 99, 1745 BC.

[73] Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria, Genève 1694–1699 I, 395; II, 166.

[74] C. Oudinus, Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis II, Leipzig 1722, 45; I. Müller, I. Beumelburg, Studium coenobium constantinopolitanorum, Leipzig 1727, 61–62; E. Marin, Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius, Paris 1897, 178, n. 4; Hr. Loparev, Vizantijskie žitija svjatych 8–9 vekov. *VV* 17 (1910), 161, n. 1.

[75] Geschichte der byzantinischen Litteratur, Munich 1897, 176, n. 10.

[76] 491, 512, 682.

[77] Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich 1959, 504, 509, 603.

Au fond, le problème vient du fait que Michel moine n'est pas un auteur de renom, sur qui nous puissions trouver des renseignements dans les sources byzantines. Donc, il ne peut nous être connu que par ses oeuvres et par leurs titres tels qu'ils apparaissent dans la tradition manuscrite.

La critique interne de l'oeuvre

Moine du monastère où il parle

L'orateur désigné comme moine par le titre de l'oeuvre appartenait au monastère où il prononce ce discours, comme le montre la mention implicite d'un litige auquel, semble-t-il, était affronté le monastère (XIII. 3): il est peu probable qu'un orateur étranger serait ainsi intervenu publiquement dans une affaire aussi délicate.

Rhéteur ou maître de l'école du monastère

L'auteur se met deux fois en avant: il se désigne comme panégyriste (V. 1) et il dit que son offrande à lui pour la fête des archanges, c'est son *enkômion* (V. 6): il est donc un professionnel de la parole. Compte tenu de notre supposition que le monastère possédait une école, nous sommes portée à reconnaître en lui un professeur de cette école. Ainsi s'expliquerait pour le mieux, d'une part la présence dans son Eloge de considérations théologiques de caractère scolaire, d'autre part la mention qu'il fait des enfants, ses élèves, dans la formule par laquelle il interpelle son auditoire.

Sa maîtrise de la langue et sa culture

Comme nous l'avons vu, notre auteur suit avec fidélité l'ordonnance prescrite par les lois du genre, ce qui ne laisse aucun doute sur sa bonne formation rhétorique. L'Eloge est une oeuvre sophistiquée par sa forme et par son fond, on peut dire prétentieuse, compte tenu des mots extrêmement rares que même les copistes de A et B, de peu postérieurs au rhéteur, n'ont pas reconnus. La pièce abonde en périodes étendues (deux tiers de page du manuscrit en moyenne), elle offre de très nombreuses citations; le vocabulaire est fort riche et archaïsant (v. *Index graecitatis*). Bornée par les limites de cet article, nous nous arrêtons seulement sur quelques cas particuliers.

La plupart concernent des défauts de l'auteur.

La structure même de l'Eloge n'est pas très élégante. L'exorde est trop long et alourdi par des considérations théologiques; de plus, il est mal construit: la phrase qui fait transition avec le développement principal, Ἀλλ' ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν τῆς πανηγύρεως ἔλθωμεν... (IV, 28–29), se trouve juste avant l'appel à la générosité des auditeurs, comme si la quête était le principal de la fête et l'objet même de l'oeuvre. La plus grande partie du développement consiste en invocations adressées aux archanges, ce qui le rend difficile à suivre.

Les défauts stylistiques sont nombreux. L'auteur laisse passer des répétitions sans valeur rhétorique. Il a une propension à un cliché: une longue citation biblique suivie d'exclamations commençant par ὦ (ὢ) (IV. 2; VII. 3; IX. 1; XI. 1). Il se permet de répéter des expressions fortes et marquantes comme «τρισυπόστατος μονάς» (II, 13–14; XIV, 21) ou «*θεαρχικὸς Ἰησοῦς*[78]»(VII, 27; IX, 24)[79], mais aussi «φημί» deux fois en deux lignes (V, 22–23). Nous avons déjà parlé des fautes de style et de morphologie dues à la négligence de l'auteur. Il en va de même pour quelques formes verbales que l'auteur a «fabriquées» par ses propres moyens au mépris de la grammaire: «συλλελεχώς» de «συλλέγω, recueillir», sur la base du parfait «λέλεχα» de «λέγω, parler» (dans A, V, 37); «λελαχότες» de «λαγχάνω» (dans B, VI, 11) sur la base du parfait rare et dialectal «λέλαχα», alors qu'on attendrait plutôt la forme plus courante «λελογχότες» (et c'est ainsi que A a corrigé la leçon originale).

Le vocabulaire présente plusieurs hapax et des formes inusitées: ce qui enrichit sans doute notre connaissance de la langue byzantine, mais ne témoigne pas en faveur de la pureté du style.

Mais à côté de toutes ces déficiences, notre auteur montre certaines qualités dans son maniement du grec; nous en présentons quelques exemples, moins nombreux que ses défauts, puisque les mérites se font toujours moins remarquer que les défauts et, pour ainsi dire, vont de soi.

L'auteur introduit à deux endroits (III, VI) une discussion avec un interlocuteur fictif. Ce procédé de diatribe s'accorde mal avec le style élevé des invocations voisines, mais il réveille l'attention de l'auditoire et agrémente le discours, qui (même selon les normes byzantines) pouvait paraître long et un peu fatigant. Il en est de même de ces allusions à des réalités bien matérielles, à une situation bien concrète, que l'orateur essaie de camoufler sous les tropes et les termes poétiques.

Parmi les paronomases, nous citons un polyptote audacieux, à notre avis: «ἐπὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ κυρίως ὄν, τὴν πρώτην θεαρχίαν, μετρίως ἐν πρώτοις ἀναγόμενοι» (I, 21–22). Le même mot figure trois fois dans le même membre de phrase, dans deux cas en adjectif, appliqué à des attributs divins, avec une simple variation dans les désinences de genre, et la troisième fois substantivé pour désigner le commencement d'un développement. Cette phrase fait partie de la période qui termine le début de l'exorde et qui, à ce titre, doit ressortir particulièrement. Il est intéressant que le

[78] cf. DEN. AR., e. h. 4. 4, 10, (98, 26; 101, 20 HEIL-RITTER; *PG* 3, 477C, 484A).

[79] L'étymologie du nom de l'archange Michel qui reparaît quatre fois peut être, elle, considérée comme une figure rhétorique.

copiste de A, n'ayant pas saisi la valeur de ce polyptote[80], ait remplacé dans le deuxième cas «πρώτην» par «θείαν».

Un exemple de métonymie mérite aussi d'être signalé. En parlant de l'objet de son homélie, la Synaxe des archanges, l'auteur n'utilise qu'une seule fois le mot «σύναξις», et c'est en quelque sorte un terme technique désignant la fête (VI, 15); mais quand il décrit l'événement, l'assemblée des anges après la chute de Satan, il caractérise la voix de Michel comme ὀμφήν τινα ἀρχαγγελικωτάτην καὶ οἷον συνακτικήν» (VI, 41–42): l'idée de l'assemblée qui est la cause est rendue par une épithète qui est l'effet.

La culture de l'auteur se reflète dans les nombreuses citations et allusions dont nous avons dressé la liste dans l'*Index fontium*, ainsi que dans ses considérations théologiques.

Les citations bibliques, dans la plupart des cas, étaient appelées naturellement par les sujets traités, tandis que celles qui servent pour ainsi dire d'ornement sont assez peu fréquentes (10 contre 26). L'incipit de notre oeuvre, verset du Psaume 118, semblait annoncer le contraire[81]: en fait, ce début imite tout bonnement celui d'un discours de Grégoire de Nazianze[82]. Si les citations du Nouveau Testament font la moitié de celles de l'Ancien (13 contre 23), c'est que le premier nous parle beaucoup moins des archanges.

C'est Denys l'Aréopagite qui, après la Bible, occupe dans l'Eloge la place prépondérante, ce qui s'explique bien par l'importance de l'angélologie dans l'oeuvre du fameux «évêque d'Athènes». De cette oeuvre notre auteur donne quelques longues citations explicites, de plus nombreuses implicites, ou tout simplement il se sert avec abondance du vocabulaire dionysien. Il lui arrive même, de rédiger des passages composés presque en entier de mots de Denys, par exemple: Ὑμεῖς οἱ θεῖοι τόποι τῆς θεαρχικῶς ἐνδιδομένης ἀγαθοδότιδός τε καὶ φωτοδότιδος αἴγλης, καθ' ἣν μεσοπετεῖς τῆς τρίτης τῶν ἀΰλων οὐσιῶν ἱεραρχίας διαδεικνύμενοι, ἀρχαγγελικῶν ἕξεων ἐνεργείᾳ τοὺς μεθ' ὑμᾶς θεομιμήτως πρὸς ἐπιστήμην θείαν ἀνάγετε (XI. 4).

Voici les sources de cette éloquence.

[80] Ou ayant trouvé qu'on ne pouvait pas parler de πρώτη θεαρχία comme s'il y en avait une seconde.

[81] Ce verset du Psaume était très populaire dans l'usage liturgique byzantin, comme le montre la liste des chants avec l'incipit Ἀνοίξω τὸ στόμα μου καὶ πληρωθήσεται πνεύματος, E. FOLLIERI, Initia hymnorum ecclesiae graecae I (*StT* 211), Vatican 1960, 125–126.

[82] Or. 12, *PG* 35, 844–49; avec le même incipit, notre Eloge est donc une oeuvre différente qui doit être ajoutée à CHR. BAUR, Initia patrum graecorum I–II (*StT*180–181), Vatican 1955.

Les phrases: οἱ θεῖοι τόποι τῆς θεαρχικῆς ... καταπαύσεως (*c. h.* 32, 7–8; 212C[83]); ἔσοπτρα ... τῆς ἐνδιδομένης αἴγλης ἱερῶς ἀναπληρούμενα (*c. h.* 18, 3–4; 165A); ἐκφαίνειν ... ἐκ τῶν ... ἀΰλων ... οὐσιῶν (*c. h.* 10, 19–20; 137C); ἐπὶ δὲ τῶν ἀΰλων ... οὐσιῶν ... ὁμολογοῦμεν (*c. h.* 14, 22–23; 144B); τὴν μοναχικὴν τάξιν ... ἐπὶ τὴν θείαν ... ἐπιστήμην ἱερῶς ἀναγομένην (*e. h.* 117, 19–22; 533C).

Les mots: ἀγαθοδότις (*e. h.* 87, 22–23, 126, 17; 436C, 561A, *d. n.* 111, 10; 589B); φωτοδότις (*e. h.* 124, 17; 557C); μεσοπετής (*c. h.* 30, 13; 209B); ἀρχαγγελικός (*c. h.* 25, 26; 196B); *c. h.* 45, 20; 301D; θεομιμήτως (*e. h.* 75, 6; 400B).

L'oeuvre de Grégoire de Nazianze est une autre source à laquelle l'Eloge recourt sans cesse, comme d'ailleurs tant d'écrivains byzantins[84]. Nous en signalons quelques cas remarquables: l'incipit, repris de Grégoire; le plan de l'exorde construit sur la désignation de Dieu, des anges et des hommes comme première, deuxième et troisième lumières (I–IV); les premiers mots de l'invective, qui reprennent une expression emphatique d'un discours du Théologien (XII, 1).

La considération sur la Trinité (III) présente une compilation de textes de Grégoire de Nysse[85] et de Jean Damascène[86]: par la forme l'Eloge suit le second (deux longues citations, terminologie), et par la pensée, le premier (opposition entre les règles logiques adaptées aux réalités empiriques et celles qui s'appliquent aux réalités transcendantes, aux trois hypostases). Nous trouvons une preuve curieuse mais certaine, que notre auteur connaissait le texte de Grégoire, dans l'ensemble formé par un membre de phrase et la glose qui s'y rapporte en A (III, 1–2)[87]: «τὰς ... ἀκαταλήπτους ᾗ φύσεως ἔχουσιν ὑποστάσεις «, ᾗ glosé par καθό; la source de ce passage est une expression de Grégoire: «ᾗ ὑπόστασις, τουτέστι καθὸ ὑπόστασις»[88]. L'autre emprunt fait à Grégoire est moins démonstratif: «τῆς κάτω πεφύκασι κατὰ τὴν φύσιν συνθέσεως» (VI, 5) comparé à τῆς κάτω φύσεως[89].

D'autres citations de Jean Damascène, outre celles du développement sur la Trinité, sont des expressions assez banales, et ce n'est que la suite des mots qui indique leur origine (IV, 1; VII, 2–3; VII, 46).

---

[83] La première référence renvoie à la page de l'édition HEIL-RITTER ou SUCHLA, la deuxième à la colonne de *PG* 3.

[84] J. ROUSSE, *Dictionnaire de spiritualité* 6, Paris 1965, col. 961–965; J. NORET, Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine, dans Symposium Nazianzenum, Louvain 1981 *(Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums)*, Paderborn 1983, 259–266; pour d'autres références voir *TRE* 14, 169.

[85] Quod non sint tres dii; Ex communibus notionibus (23–26; 38–40 MÜLLER).

[86] Expositio fidei (28–29 KOTTER).

[87] Cela nous fournit encore une preuve que les gloses remontent à l'auteur.

[88] Ex communibus notionibus, 28, 15.

[89] Quod non sint tres dii, 41, 19.

En outre, Michel le moine tient à manifester une pseudo-compétence en hébreu, qu'il a puisée dans des listes étymologiques de termes bibliques[90], en donnant à l'occasion le sens des noms bibliques qu'il cite (VII, 9–10; IX, 31–32; X, 6–7), de même qu'il a glissé un mot hébreu pour donner du relief à une phrase (V, 21). L'étymologie du nom de l'archange Michel comme «stratège de par Dieu», citée à plusieurs reprises, est fausse[91]; mais il est intéressant de remarquer à ce propos qu'elle est en rapport avec le développement qu'a connu, à partir de la deuxième moitié du VIIIe s., le culte de l'archange Michel comme stratège[92].

L'énoncé de la date de la fête d'après un calendrier égyptien (VI, 64)[93], ainsi que le vocabulaire poétique et les citations d'auteurs antiques, tout cela nous montre un auteur frotté de culture classique. Mais nous ne croyons pas qu'il l'ait acquise par une fréquentation directe. Pour une de ces citations, d'après la formule d'introduction, nous pouvons reconnaître la source:

Jean Philopon, *De opif. mundi*, 56, 6: διὸ κυρίως ἐπ' αὐτῶν ἔστιν εἰπεῖν τό· «Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει».

Eloge IV, 6–7: περὶ οὗ κυρίως ἔστιν εἰπεῖν· «Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει».

Notons à ce propos que Jean Philopon était un hérétique, et que cet ouvrage était sans doute très rare: nous n'en connaissons en tout cas qu'un seul manuscrit[94]; que l'auteur l'utilise, c'est la preuve des ressources intellectuelles qu'il pouvait trouver dans son monastère.

Les citations d'auteurs classiques (*Vers d'or* du Ps. Pythagore, Euripide, Platon) sont considérablement modifiées par rapport à la source, ce qui fait penser que Michel le Moine les a puisées à des intermédiaires, par ex. des florilèges.

---

[90] Etudiées par F. WUTZ, *o. c.* (n. 21).

[91] cf. F. WUTZ, *o. c.*, 184. Nous rencontrons la même étymologie dans l'Eloge par Métrophane de Smyrne du IXe s. (*BHG* 1292), éd. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 7 (1887) 393, et dans la Vie de Michel le Syncelle du IXe s. (*BHG* 1296), éd. Th. I. ŠMITT, Kahrie-djami, *IRAIK* 11 (1906) 228; sur la datation de cette Vie v. I. ŠEVČENKO, Hagiography of the Iconoclast Period, dans Iconoclasm, Birmingham 1977, 116.

[92] P. ROHLAND, Der Erzengel Michael. Arzt und Feldherr, Leiden 1977, 138–144; voir aussi B. MARTIN-HISARD, Le culte de l'archange Michel dans l'empire byzantin (VIIIe-XIe siècles), dans Culto e Insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità et medioevo, Bari 1994, 351–374. Nous signalons à ce propos les listes des épithètes des archanges dressées dans l'étude de N. TOMADAKES, «Βυζαντινὰ γλωσσικὰ καὶ φιλολογικά. I. Ἀρχαγγέλων ἐπίθετα», in Βυζαντινὰ καὶ μεταβυζαντινά, Athènes 1978, p. 98–101, qui montrent le choix des métaphores centré sur le concept de l'armée, p. 100.

[93] Il est curieux de voir l'embarras manifesté devant cette désignation dans une version plus récente, dans le *Coislin* 146 (v. Appendice I).

[94] *Vind. Theol. gr.* 29.

Il reste une citation explicite dont nous n'avons pas su repérer l'origine: «ἐν ἀσυγκράτῳ γὰρ οὗτοι (*sc. angeli*) καὶ ἀσκεπάστῳ, ὥς φησι τὰ λογια, φύσει πρὸς τῆς ἀνάρχου θεαρχίας ἀρχῆθεν ἐν ἀκαρεῖ ὑπέστησαν,» (VI, 7–9). D'après son contenu, elle provient d'un texte sur les anges ou sur la création.

Les sources de la considération sur les deux natures du Christ (IX) nous restent inconnues; cependant, le caractère purement compilatoire du développement sur la Trinité nous fait penser que ce passage n'est pas non plus l'oeuvre de notre auteur.

En ce qui concerne l'interprétation de l'exclamation du diacre au début de la liturgie des fidèles, exclamation qui, selon l'auteur, remonte à l'archange Michel, nous considérons un tel commentaire liturgique comme trop audacieux pour être de l'invention du moine Michel (qui, d'ailleurs, présente cette explication comme une tradition des Pères).

Présentons enfin la structure rythmique de notre oeuvre, comment, en particulier, s'y applique la loi des clausules de W. Meyer[95]. Après avoir relevé les unités rythmiques dans les douze premiers chapitres, mis à part de longues citations bibliques et celles du Pseudo-Denys, nous les avons analysées selon les critères mis au point par W. Hörandner[96]. Les caractéristiques essentielles sont les suivantes:

– *pour les clausules «pause forte»,* la forme 2+4 constitue 62,5% des cas, les formes 2 étant deux fois plus nombreuses que les formes 4; les clausules proparoxytones font 45,8% de l'ensemble.

– *pour les clausules «pause faible»,* la forme 2+4 constitue 68,2% des cas, les formes 2 étant deux fois plus nombreuses que les formes 4; les clausules proparoxytones font 45,4% de l'ensemble.

Dans les deux cas, le pourcentage de la forme 2–4 marque le degré de l'élaboration rhétorique d'une oeuvre determinée; comparé à l'indicateur correspondant des auteurs à peu près contemporains[97], il est sensiblement inférieur. Il faut d'ailleurs noter que la forte proportion de clausules impaires s'explique en partie par le choix délibéré de l'auteur qui rédige certaines parties de son oeuvre en style moyen: par exemple, des passages de diatribe (III, VI), de longues citations bibliques (VIII. 3; X 5 etc), des exposés théologiques techniques (II. 1–2, etc.), et le plus souvent c'est là que figurent les clausules impaires.

[95] P. MAAS, Rhythmisches zu der Kunstprosa des Konstantinos Manasses, *BZ* 11 (1902) 505–512.

[96] W. HÖRANDNER, Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner, Vienne 1981, p. 44–46.

[97] *ib.*, tableaux p. 167–171.

Notre auteur est donc lettré, il connaît les grandes œuvres patristiques et byzantines, mais aussi certaines qui sont rares et même «savantes» (les lexiques bibliques étymologiques). Cependant pour la grande partie son oeuvre a le caractère d'une compilation, et cela nous autorise à considérer Michel le Moine comme un rhéteur de rang moyen.

Le témoignage de la tradition manuscrite

Comme nous l'avons vu, parmi les deux témoins utilisables de l'Eloge, celui qui donne le texte le plus sûr est le *Vat. gr.* 1669. Exécuté au monastère de Stoudios, ce manuscrit attire notre attention par certains détails.

Il présente trois pièces (outre l'Eloge des archanges, ce sont la Vie de Théodore, f. 199–257, et l'Eloge de l'apôtre Philippe (*BHG* 1530a), f. 389v-400v), qui nomment pareillement leur auteur comme «Michel le moine»; à partir de ce fait, Ehrhard a proposé de voir dans ces pièces les oeuvres d'un même écrivain. En effet, pour que le manuscrit désigne chaque fois l'auteur de la même manière et, en outre, par le simple qualificatif de «moine», sans autre précision, cela suppose que dans le milieu où ce manuscrit a été produit, dans le monastère de Stoudios, la personnalité ainsi désignée était suffisamment connue[98].

Ce raisonnement est valable, bien sûr, à la condition que le manuscrit soit assez proche, dans le temps et dans l'espace, de la composition des oeuvres en question: ce que nous pouvons démontrer pour le cas du *Vat. gr.* 1669 et la Vie de Théodore.

Pour la date de sa rédaction cette Vie fournit un *terminus post quem* très clair: l'auteur parle de Nicolas Stoudite, proche disciple de Théodore, comme d'une personne connue de lui: Νικόλαος ... ὅστις ἐξ ἐκείνου (sc. du temps de Théodore) καὶ μέχρις ἡμῶν τῶν ταπεινῶν, ἐν τοῖς ὁμολογίας διαπρέψας ποικίλοις παθήμασι, τέλειος ἄνθρωπος θεοῦ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς κεχρημάτικε γενεᾷ[99]; mais d'autre part, il appelle «μακαρίτης», «feu»[100]. Connaissant la date de la mort de Nicolas, 868[101], nous concluons que la Vie a été rédigée après cette année. En ce qui concerne l'origine stoudite de la Vie, c'est, entre autres, cet engagement personnel de l'auteur dans le conflit avec des adversaires des Stoudites qui peut l'attester suffisam-

[98] A cet égard il est significatif que le manuscrit plus tardif, *Coislin* 146, du XIVe s., qui donne une version remaniée (v. Appendice I), nomme Michel le Syncelle: il veut préciser une dénomination trop vague et identifie le Michel auteur de l'Eloge avec l'homonyme bien connu. Nous voyons le même phénomène dans le cas de Georges Hamartôlos (pécheur), l'historiographe: les manuscrits plus récents l'identifient soit avec Georges Cédrènos (*Vind. hist. gr.* 83 du XIVe s.), soit avec Georges le Syncelle du patriarche Taraise (*Palat. gr.* 394, cf. *Monac. gr.* 139, tous deux du XVIe s.).

[99] *PG* 99, 293A.

[100] *ib.* 296C.

[101] *PG* 105, 921C.

ment[102]. Notre *Vaticanus* datant du début du Xe s., n'est donc éloigné de l'original que d'une cinquantaine d'années.

Quant à l'Eloge des archanges, un détail dans l'intitulé suggère que le texte est assez peu antérieur à la date de la copie: à la différence de la Vie de Théodore et de l'Eloge de Philippe, ce texte désigne son auteur comme «*humble* moine» (ταπεινὸς μοναχός). Une telle profession d'humilité volontaire est typique des titres des oeuvres provenant du milieu monastique dont les auteurs sont amenés à se nommer[103]. Mais, habituellement, les copistes qui la reproduisaient, surtout s'ils exécutaient leur travail à une certaine distance par rapport à l'auteur, laissaient tomber ces qualificatifs banalisés, qui n'avaient de sens que pour l'auteur lui-même et ses proches. Il est intéressant de noter que notre second témoin, *Paris. gr.* 1180, laisse voir une certaine hésitation du copiste devant cette désignation, peu habituelle dans les titres, en ajoutant un καί: «Μιχαὴλ μοναχοῦ καὶ ταπεινοῦ». Nous considérons donc cette particularité du titre de l'Eloge comme un autre indice qui invite à rapprocher notre témoin principal du manuscrit original.

L'examen paléographique du *Vat. gr.* 1669 fournit encore un indice. La Vie et l'Eloge, à la différence du reste du manuscrit, portent dans leurs marges quelques notes de la main du copiste; ce sont des gloses qui expliquent ou complètent certains passages du texte, en particulier des mots archaïques ou rares. Ces gloses sont tracées soigneusement, quelquefois même en petite onciale, et, à en juger par cette application du copiste, nous croyons que, loin d'être des innovations du copiste, elles ont été transcrites du modèle en même temps que le texte principal[104]. D'autre part, l'Eloge de Philippe présente des grattages et des corrections effectués par la main qui a fait le même travail dans le texte de la Vie. Une explication vient à l'esprit: ces trois pièces ont été recopiées ou révisées sur le même manuscrit, qui était un recueil des oeuvres de ce Michel moine. Dans cette hypothèse,

[102] Cf. E. v. Dobschütz, Methodios und die Studiten, *BZ* 18 (1909), 63–68.

[103] A défaut d'autographes d'auteurs, nous possédons des signatures de copistes (B. de Montfaucon, Palaeographia graeca, 63–67; C. Wendel, Die ταπεινότης des griechischen Schreibermönches, *BZ* 43 (1950) 259–266); on peut en rapprocher ces véritables signatures fossilisées que sont les acrostiches des kontakia ou des canons liturgiques (v. J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance, Paris 1977, 43). Dans le cas de la Chronique de Georges Hamartôlos, cette désignation est restée attachée au titre de l'oeuvre et s'est conservée à travers la tradition manuscrite: les manuscrits désignent l'auteur tantôt comme moine, tantôt comme moine pécheur (pour les différentes formes du titre, voir l'édition de Boor, XIV, XVII, XX, XIII, XXX, XXXVII, XL, LX, et résumé de l'éditeur, LXXXI).

[104] Cependant le copiste n'était pas toujours fidèle à son modèle: il a omis de reproduire au moins deux notes marginales attestées par notre deuxième témoin B(*v. supra*).

nous nous en rapportons au fait que ce Michel n'était pas un auteur de renom dont les oeuvres auraient pu circuler dans plusieurs «éditions»[105].

La tradition manuscrite présente donc des indices sûrs permettant d'attribuer au même auteur les trois oeuvres qui, dans ce manuscrit, portent en tête le nom d'un moine Michel, à savoir Michel le Stoudite.

Témoignage lexicographique?

Le texte curieux de A déjà citée, χαίρειν φάσαντες (XIII, 1–2), est attesté également par un des plus anciens manuscrits du Lexique de Cyrille, *Bremensis* 11 du Xe s., qui, comme le révèle la convergence de son contenu avec ses caractéristiques codicologiques, a été exécuté dans le scriptorium stoudite[106]; précisons que cette leçon se trouve uniquement dans ce codex du Lexique, d'autres ayant χαίρειν φράσαντες[107], formule courante[108].

Il est clair qu'un ouvrage comme un Lexique servait de référence incontestable pour ses usagers; ce fait nous semble suffisant pour conjecturer que cette répétition d'une leçon déformée dans les deux manuscrits provenant du même milieu et de la même époque n'est pas due à un simple hasard et qu'ainsi elle donne un indice complémentaire que l'auteur de l'Eloge appartenait au milieu stoudite; rappelons à ce propos que χαίρειν φάσαντες figurait déjà dans le modèle commun de A et B, et que c'est le copiste de B, non Stoudite, qui l'a corrigée.

Rapprochements entre l'Eloge et la Vie de Théodore (BHG 1754)

Nous avons repéré quelques points de rapprochement au niveau du vocabulaire entre l'Eloge et la Vie, si différents par leur genre littéraire.

1. Le mot ἠμίχριστος comme synonyme d'«iconoclaste» n'est attesté, outre ces deux textes (Eloge XII, 17; Vie 68, *PG* 99, 328A), qu'une seule

[105] Pour la Vie nous connaissons seulement deux témoins indépendants l'un de l'autre, et pour l'Eloge de Philippe, un seul.

[106] K. Alpers, Ein Handschriftenfund zum Cyrill-Glossar in der Staats- und Universitätsbibliothek Bremen, dans Lexicographica byzantina (*BV* 20), Vienne 1991, 42; 36–39; un des points d'après quoi le Professeur Alpers (p. 37) démontre l'origine stoudite du *Bremensis* repose sur l'attestation que Théodore Stoudite lui-même se servait d'un lexique (Th. Stud., ep. 152, 47–50 Fatouros); nous profitons de l'occasion pour compléter l'article d'Alpers à ce propos et signaler un autre passage qui révèle que l'utilisation de lexiques était coutumière au monastère de Stoudios: οὗ τινος εὑρεθείη ἐν τῷ ἰδίῳ πίνακι διαγεγραμμένον ἕτερόν τι ἢ Γραφικὸν ἢ λεξικόν..... ἀφοριζέσθω ἡμέραν μίαν (Théodore Stoudite, Poenae monasteriales, *PG* 99, 1738B).

[107] M. Naoumides, The v-Recension of St. Cyril's Lexicon, *Illinois Studies for Classical Philology* 4 (1974) 126.

[108] A en juger par les données du CD-ROM *Thesaurus linguae graecae* (information fournie par Mme E. Schiffer).

fois, chez Théodore Stoudite[109]. A noter que dans la Vie le contexte n'appuie guère cette signification, ce qui suppose que cette acception était déjà bien connue de l'auditoire (ἐπὶ ... Μεθοδίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου καὶ καθαιρέτου τῆς τῶν ἡμιχρίστων αἱρέσεως, «hérésie des demi-chrétiens»).

2. Le participe du verbe συλλέγω, «recueillir», se présente comme συλλελεχώς (Eloge V, 37; Vie 1, *PG* 99, 234B), formé sur la base du parfait du verbe λέγω, «parler», tandis que λέγω, «cueillir» a pour parfait εἴλοχα. La forme συλλελεχώς est donc une incorrection et, à ce titre, une propre invention de l'auteur; il est remarquable à cet égard que dans l'Eloge le copiste de B l'ait remplacée par συνειλοχώς, tandis que dans le texte de la Vie le *Par. gr.* 755 donne au lieu de cette forme συλλέγχως.

3. Les invectives, qui forment un paragraphe spécial à la fin des deux pièces, se ressemblent beaucoup par leur début:

Vie (320CD)	Eloge: (XII.1)
Ἐρρέτω φθόνος ὁ κατὰ τοῦ δικαίου Θεοδώρου κατεξανιστάμενος· αἰσχυνέσθωσαν δὴ καὶ οἱ ἐνδιαβάλλοντες τὸν θεοειδῆ τῶν μοναζόντων καθηγητὴν καὶ διδάσκαλον· *καὶ χεῖρα τιθέτωσαν τοῖς σφῶν αὐτῶν*, κατὰ τὰ λόγια, *χείλεσιν*	*Πιπτέτω φθόνος*[110] δεινὸς τῶν εἰκονομάχων, ἐμφραττέσθω τὰ στόματα τῶν λαλούντων κατὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν εἰκόνος ἀνομίαν

Dans les deux cas, nous voyons l'orateur s'en prendre au même ennemi, la Jalousie (φθόνος), et condamner au silence ceux qu'elle inspire, en faisant appel à une phrase de l'Ecriture (Sap. 8. 12 dans la Vie; Job 5. 16 dans l'Eloge). Une telle invective n'est pas un topos rhétorique, c'est une création de l'auteur[111].

Ces trois rapprochements d'ordre linguistique accusent le même milieu d'origine pour les deux oeuvres en question, et ainsi ils confirment le témoignage de la tradition manuscrite.

Dernières précisions

Ayant identifié l'auteur de l'Eloge avec celui de la Vie de Théodore Stoudite, nous pouvons préciser certains détails de son contenu et quelques

[109] In Ioh. Bapt. Nativ. (*PG* 99, 752C): μὴ εἰκονίζοντες ἡμίχριστοι. Nous nous rapportons ici au dictionnaire injustement négligé par les byzantinistes, Δ. Δημητράκος, *Μέγα Λεξικὸν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης* I–XV, Athènes 1964 (reproduction); un grand mérite de cet ouvrage est de réunir les données de nombreux dictionnaires.

[110] cf. Gr. Naz., Or. 44 (*PG* 36, 620C).

[111] Nous nous en rapportons aussi à la compétence du R. P. Paramelle qui connaît une grande quantité de textes byzantins.

circonstances de sa rédaction. Notre auteur était donc moine du monastère de Stoudios et composait ses oeuvres vers le troisième tiers du IXe siècle.

Dans ces conditions, les attaques directes et indirectes contre les iconoclastes, qui apparaissent tout au long du discours, rentrent dans le cadre de la lutte avec la survie de l'iconoclasme après le rétablissement de l'iconodoulie en 843[112] et sont à rapprocher des Actes des conciles de 867 et 878 ainsi que des oeuvres de Photios. Ces attaques nous montrent l'auteur engagé dans les controverses contemporaines. En parlant des icônes des archanges (V, XI), il insiste sur l'importance de leur vénération; en outre, il glisse une remarque pour justifier cette vénération (XI. 8), qui précède une longue digression consistant en invectives violentes contre les iconoclastes et, pour finir, il demande aux archanges de les «disperser»; cela révèle que la polémique était encore d'actualité.

Quant au monastère où ce discours a été prononcé, toutes les caractéristiques fournies par la critique interne de l'Eloge correspondent à ce que nous connaissons de ce monastère: un grand couvent de la capitale, qui exerce une activité charitable, centre intellectuel qui tient une espèce d'école, place forte du culte des images; la châsse mentionnée dans l'Eloge abrite le corps de saint Théodore.

Un seul détail semble faire difficulté par rapport à cette localisation: c'est que l'orateur, en évoquant, à propos de l'archange Gabriel la naissance de Jean-Baptiste, ne fait aucune allusion au fait que l'église où il prêche est dédiée au Précurseur; pourtant cela peut s'expliquer tout simplement par la prédominance marquée de l'archange Michel dans l'ensemble de l'Eloge[113].

Culte de l'archange Michel au monastère de Stoudios

Pour finir, nous croyons utile de citer des informations qui nous semblent expliquer le grand éclat que revêtait au monastère de Stoudios la fête des archanges.

[112] P. Schreiner, Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute, *Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 34 (1988) 400; F. Dvornik, The Patriarch Photios and Iconoclasm, *DOP* 7 (1953) 67–97.

[113] Il faut noter à ce propos que nous rencontrons le même phénomène dans l'enkômion de Théodore Stoudite sur la Nativité de Jean Baptiste, où l'auditoire est désigné en termes très vagues: ἐλαχίστη σου ποίμνη (*PG* 99, 757C), contrairement à ses enkômia sur la Décollation de ce Saint et sur Jean le Théologien sous le vocable duquel était l'église de Sakkoudion, monastère annexé à celui de Stoudios; il faut d'ailleurs remarquer que ces allusions aux saints patrons n'y figurent qu'une seule fois, dans l'exorde (772A et 788C).

fois, chez Théodore Stoudite[109]. A noter que dans la Vie le contexte n'appuie guère cette signification, ce qui suppose que cette acception était déjà bien connue de l'auditoire (ἐπὶ ... Μεθοδίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου καὶ καθαιρέτου τῆς τῶν ἡμιχρίστων αἱρέσεως, «hérésie des demi-chrétiens»).

2. Le participe du verbe συλλέγω, «recueillir», se présente comme συλλελεχώς (Eloge V, 37; Vie 1, *PG* 99, 234B), formé sur la base du parfait du verbe λέγω, «parler», tandis que λέγω, «cueillir» a pour parfait εἴλοχα. La forme συλλελεχώς est donc une incorrection et, à ce titre, une propre invention de l'auteur; il est remarquable à cet égard que dans l'Eloge le copiste de B l'ait remplacée par συνειλοχώς, tandis que dans le texte de la Vie le *Par. gr.* 755 donne au lieu de cette forme συλλέγχως.

3. Les invectives, qui forment un paragraphe spécial à la fin des deux pièces, se ressemblent beaucoup par leur début:

Vie (320CD)	Eloge: (XII.1)
Ἐρρέτω φθόνος ὁ κατὰ τοῦ δικαίου Θεοδώρου κατεξανιστάμενος· αἰσχυνέσθωσαν δὴ καὶ οἱ ἐνδιαβάλλοντες τὸν θεοειδῆ τῶν μοναζόντων καθηγητὴν καὶ διδάσκαλον· *καὶ χεῖρα τιθέτωσαν τοῖς σφῶν αὐτῶν*, κατὰ τὰ λόγια, *χείλεσιν*	*Πιπτέτω φθόνος*[110] δεινὸς τῶν εἰκονομάχων, ἐμφραττέσθω τὰ στόματα τῶν λαλούντων κατὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν εἰκόνος ἀνομίαν

Dans les deux cas, nous voyons l'orateur s'en prendre au même ennemi, la Jalousie (φθόνος), et condamner au silence ceux qu'elle inspire, en faisant appel à une phrase de l'Ecriture (Sap. 8. 12 dans la Vie; Job 5. 16 dans l'Eloge). Une telle invective n'est pas un topos rhétorique, c'est une création de l'auteur[111].

Ces trois rapprochements d'ordre linguistique accusent le même milieu d'origine pour les deux oeuvres en question, et ainsi ils confirment le témoignage de la tradition manuscrite.

Dernières précisions

Ayant identifié l'auteur de l'Eloge avec celui de la Vie de Théodore Stoudite, nous pouvons préciser certains détails de son contenu et quelques circonstances de sa rédaction. Notre auteur était donc moine du monastère de Stoudios et composait ses oeuvres vers le troisième tiers du IXe siècle.

[109] In Ioh. Bapt. Nativ. (*PG* 99, 752C): μὴ εἰκονίζοντες ἡμίχριστοι. Nous nous rapportons ici au dictionnaire injustement négligé par les byzantinistes, Δ. Δημητράκος, *Μέγα Λεξικὸν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης* I–XV, Athènes 1964 (reproduction); un grand mérite de cet ouvrage est de réunir les données de nombreux dictionnaires.

[110] cf. Gr. Naz., Or. 44 (*PG* 36, 620C).

[111] Nous nous en rapportons aussi à la compétence du R. P. Paramelle qui connaît une grande quantité de textes byzantins.

Dans ces conditions, les attaques directes et indirectes contre les iconoclastes, qui apparaissent tout au long du discours, rentrent dans le cadre de la lutte avec la survie de l'iconoclasme après le rétablissement de l'iconodoulie en 843[112] et sont à rapprocher des Actes des conciles de 867 et 878 ainsi que des oeuvres de Photios. Ces attaques nous montrent l'auteur engagé dans les controverses contemporaines. En parlant des icônes des archanges (V, XI), il insiste sur l'importance de leur vénération; en outre, il glisse une remarque pour justifier cette vénération (XI. 8), qui précède une longue digression consistant en invectives violentes contre les iconoclastes et, pour finir, il demande aux archanges de les «disperser»; cela révèle que la polémique était encore d'actualité.

Quant au monastère où ce discours a été prononcé, toutes les caractéristiques fournies par la critique interne de l'Eloge correspondent à ce que nous connaissons de ce monastère: un grand couvent de la capitale, qui exerce une activité charitable, centre intellectuel qui tient une espèce d'école, place forte du culte des images; la châsse mentionnée dans l'Eloge abrite le corps de saint Théodore.

Un seul détail semble faire difficulté par rapport à cette localisation: c'est que l'orateur, en évoquant, à propos de l'archange Gabriel la naissance de Jean-Baptiste, ne fait aucune allusion au fait que l'église où il prêche est dédiée au Précurseur; pourtant cela peut s'expliquer tout simplement par la prédominance marquée de l'archange Michel dans l'ensemble de l'Eloge[113].

Culte de l'archange Michel au monastère de Stoudios

Pour finir, nous croyons utile de citer des informations qui nous semblent expliquer le grand éclat que revêtait au monastère de Stoudios la fête des archanges.

[112] P. Schreiner, Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute, *Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 34 (1988) 400; F. Dvornik, The Patriarch Photios and Iconoclasm, *DOP* 7 (1953) 67–97.

[113] Il faut noter à ce propos que nous rencontrons le même phénomène dans l'enkômion de Théodore Stoudite sur la Nativité de Jean Baptiste, où l'auditoire est désigné en termes très vagues: ἐλαχίστη σου ποίμνη (*PG* 99, 757C), contrairement à ses enkômia sur la Décollation de ce Saint et sur Jean le Théologien sous le vocable duquel était l'église de Sakkoudion, monastère annexé à celui de Stoudios; il faut d'ailleurs remarquer que ces allusions aux saints patrons n'y figurent qu'une seule fois, dans l'exorde (772A et 788C).

Sans même rappeler que le culte de Michel, très ancien à Constantinople, a connu un grand développement à partir de Basile le Macédonien[114], un motif à cette dévotion spéciale du monastère nous est suggéré par Pantoléon et par la *Souda*. D'après Pantoléon[115], le consul Stoudios avait été guéri dans le sanctuaire de l'archange Michel à Germia (Galatie); en remerciement, il y construisit une église avec un xenodochion, qu'il pourvut de revenus[116]. La *Souda* cite une inscription qui nous apprend que Stoudios a érigé une église en l'honneur de l'archange à Nacoleia (Phrygie)[117]. Ces témoignages montrent que le consul avait une dévotion particulière pour Michel archange, et il est logique de croire qu'il a institué une solennité toute spéciale pour la fête du stratège céleste dans un monastère qu'il a fondé.

****

Ayant ainsi présenté cette pièce encore inédite, nous pouvons constater que, comparé aux autres oeuvres du même genre, qui apportent peu d'informations sur les circonstances de leur rédaction, l'Eloge en présente un certain nombre: l'auteur en effet ne voulait pas s'en tenir à des généralités, si bien que son discours, échappant à la banalité, représente un témoin historique de valeur. Il atteste, comme œuvre littéraire, sortie de la plume d'un auteur médiocre, le haut niveau de formation de l'époque qui suit immédiatement les «siècles obscurs»; comme document liturgique, il est le témoin le plus ancien du Récit sur la Synaxe des archanges, sous la forme qui a été adoptée dans l'hagiographie orientale postérieure; enfin, comme témoin historique, il confirme et complète nos connaissances sur le monastère de Stoudios au IXe s.

Appendice. Version remaniée de l'Eloge

L'autre version de l'Eloge, avec les mêmes incipit et desinit que la version originale, est représentée par quatre manuscrits qui forment, par la

[114] R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin III/I., Paris ^{2}1969, 337.

[115] Les plus anciens manuscrits (*Vat. gr.* 808, *Par. gr.* 1510) de cette oeuvre datent du dixième siècle, le *terminus post quem* est la mention de l'empereur Michel III introduite par Pantoléon à propos d'un des miracles de S. Michel (*Coisl.* 146, f. 238). La datation (milieu du IXe s.) d'Ehrhard n'est pas valable, étant donné qu'il parle d'une oeuvre d'un autre Pantoléon, prêtre du monastère hiérosolymitain τῶν Βυζαντίων (K. Krumbacher, *o. c.*, 167).

[116] Le texte est édité par C. Mango, *o. c.* (n. 2), 47–49.

[117] Suidae Lexicon, ed. A. Adler IV, Leipzig 1935, *sub voce* Στούδιος; cf. commentaire C. Mango, *o. c.* (n. 2), 45–47.

similitude de leur contenu, un groupe à part, un recueil non-métaphrastique de panégyriques pour la moitié de l'année[118]. Ce sont:

PARIS, Bibl. Nat., *Coisl.* 146 (XIVe s., f. 217v-232)[119];

ISTANBUL, Patriarcat oecuménique, *Schol. Theol.* 33 (XVIe s., f. 299–308)[120];

ATHOS, *Dion.* 168 (a. 1604/1605)[121];

ATHOS, *Greg.* 10 (XVI-XVIIe s.)[122].

Ces quatre manuscrits présentent les mêmes pièces dans le même ordre dans la partie réservée au mois de novembre, ce qui indique, sans doute, leur parenté étroite[123].

Nous avons collationné partiellement les deux premiers manuscrits, les autres nous restant inaccessibles. Toutes les modifications et variantes du texte de l'Eloge conservé en A et B que nous rencontrons dans le *Coislin* figurent dans le *Schol. Theol.*, et cela autorise à considérer celui-ci comme un descendant du *Coislin*.

Les résultats de notre travail montrent que la version présentée par ces témoins est une recension abrégée[124] et modifiée de l'Eloge, et nous n'avons pas poussé plus loin la recherche. Nous signalons que dans tous les cas où le texte de nos témoins présente des difficultés, nous avons consulté ces manuscrits, mais leur réponse ne nous a rien fourni d'utile pour résoudre notre problème. Nous citons ici certains de ces exemples d'après le *Coislin* 146.

I, 22. πρώτην B: θείαν A *Coislin*.

IV, 9. προσφέρει nos: προσφέρειν AB *Coislin*.

VII, 39. θεοεικελὲς A: θεομελὲς B θεοείκελες *Coislin*.

Plusieurs de nos cas problématiques tombent sur des passages que le *Coislin* a omis, par ex., V, 4. ταξιάρχαις; V, 7: ἀγορεύοντες A: διαγορεύοντες B; V, 19. πλείοσιν B: πλησίον A; VI, 17. ἄγγελος γὰρ φωτεινὸς πρὸς θεοῦ δεδημιούργητο: om. A; VI, 42–44. λέγων «Πρόσχωμεν», μόνον οὐχὶ πρὸς σκέψιν αὐτοὺς (sc. les anges) καὶ συναίσθησιν συμβιβάζων καὶ φάσκων· «Πρόσχωμεν», τοῦτ'ἔστι· «Προσέχωμεν....B; XIII, 1–2: χαίρειν φάσαντες A: ἐάσαντες B.

[118] A. Ehrhard, III, 491–495.

[119] R. Devreesse, Le fonds Coislin, Paris 1945, 132–133

[120] H. Delehaye, Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Scholae Theologicae in Chalce insula, *AnBoll* 44 (1926), 40–41.

[121] S. Lambros, Catalogue of the Greek Manuscripts... I, 353. Le manuscrit n'est pas analysé.

[122] *ib.*, 45.

[123] *ib.*, 494; il faut prendre ici en considération le fait que l'Eloge est un texte *rare*.

[124] Elle représente à peu près les deux tiers du texte original: dans le *Coisl.* 146 le texte compte ≈ 19250 caractères contre ≈ 26900 dans le *Vat. gr.* 1669.

Pour donner une idée de cette version, nous en citons ci-dessous un échantillon d'après *Coislin* 146.

Coislin 146, f. 222–223v	Ch. VI de notre édition
Ἀλλ' ἴσως εἴποι τις ἂν τῶν λίαν ἐπεσκεμμένων τὰ θεῖα καὶ πρὸς τὴν ἐξέτασιν τῶν προβλημάτων εὐθυβόλως φιλοπευστούντων·	Ἐκεῖνο δ' ἄν τις οὐκ ἀπεικότως προσερήσαιτο, τῶν λίαν ἐπεσκεμμένων τὰ θεῖα καὶ πρὸς τὴν ἐξέτασιν τῶν προβλημάτων εὐθυβόλως φιλοπευστούντων·
« Ὅτου δὴ χάριν τὴν σύναξιν τήνδε τῶν ἀρχαγγέλων πανηγυρίζειν ἀφίγμεθα, καὶ τί βούλεται ἡμῖν ἡ θεία τῶν ἀσωμάτων τελετὴ παριστᾶν τήμερον ἢ τί τὸ μνημόσυνον ὑπάρχει τῆς αὐτῶν παγκοσμίου ὁμηγύρεως;	« Ὅτου δὴ χάριν τὴν μνείαν ταύτην τῶν ἀρχαγγέλων πανηγυρίζειν ἡ ἐκκλησία παρείληφεν, καὶ τί βούλεται παριστᾶν τῆς ἑορτῆς ἡ ὑπόθεσις;
ἐπειδὴ μὴ αὐτοὶ *τῆς κάτω πεφύκασι κατὰ τὴν φύσιν συνθέσεως* οὐδὲ τριχῇ διαστατοῖς περιβέβληνται σώμασιν, ἵνα καὶ τὴν ἐκ τούτων ὡς καθ' εἱμαρμένην διὰ τὴν παράβασιν, λέγω δὴ ὡς ἡμεῖς διάζευξιν ὑπομείνωσιν.	Οὐ γὰρ δή γε πάντως αὐτοὶ *τῆς κάτω πεφύκασι κατὰ τὴν φύσιν συνθέσεως* καὶ τριχῇ διαστατοῖς περιβέβληνται σώμασιν, ἵνα φαίη τις αὐτοὺς τὴν ἐκ τούτων καθ' ὁμοιότητα ἡμῶν ὑπομεῖναι διάζευξιν καὶ τοῦτο τήμερον ἑορταστικῶς ἄγειν.
Ἐν ἀσυγκρίτῳ γὰρ οὗτοι καὶ ἀσκεπάστῳ, ὥς φησι τὰ λόγια, φύσει πρὸς τῆς ἀνάρχου θεαρχίας ἀρχῆθεν ὑπέστησαν, διὸ καὶ κρείττους θανάτου κατὰ τὴν φύσιν ὑπάρχουσιν· ἐξ οὗ δῆλόν ἐστιν ὡς, εἰ καὶ παρέβησάν τινες τῆς αὐτῆς λελογχότες ὑπάρξεως, ἄλλην ἄλλου διὰ θανάτου τὴν τῆς προπετείας ἔκτισιν ἀπεκδέχονται, ἅτε δὴ μήθ' ὅλως τὴν ἐν σώματι ζωὴν ἐξηκότες.»	Ἐν ἀσυγκράτῳ γὰρ οὗτοι καὶ ἀσκεπάστῳ, ὥς φησι τὰ λόγια, φύσει πρὸς τῆς ἀνάρχου θεαρχίας ἀρχῆθεν ἐν ἀκαρεῖ ὑπέστησαν, διὸ καὶ κρείττους θανάτου κατὰ χάριν ὑπάρχουσιν· ἐξ οὗ δῆλόν ἐστιν ὡς, εἰ καὶ παρέβησάν τινες τῆς αὐτῆς αὐτοῖς λελαχότες οὐσίας, οὐ τὴν διὰ θανάτου τῆς προπετείας ἔκτισιν, ἀλλ'ἑτέραν τῆς κατὰ τὰ θεῖα ζυγὰ τιννυομένην καταλλήλου ψηφοφορίας ἀπεκδέχονται τιμωρίαν, ἅτε δὴ μήθ' ὅλως τὴν ἐνσώματον ἐξηκότες ζωήν. »
Φάμεν οὖν ὡς λόγος τις ἐκ παραδόσεως ἄνωθεν καὶ ἐκ πατέρων πρὸς ἡμᾶς ἀφῖκται·	Καὶ λέγομεν, πατροπαράδοτον λόγον ὡς ἡμᾶς ἄνωθεν ἀφικόμενον ἔχοντες, ὡς σύναξιν ἐπιτελοῦμεν τοῦ θείου ἀρχαγγέλου Μιχαήλ, ὧδέ πως τηνικάδε κατὰ τὴν ὑπερκόσμιον λῆξιν γεγενημένην
ὡς ὅτε ὁ διάβολος ἐθελοντὴς τῆς κατὰ φύσιν ἑαυτοῦ ἀγαθῆς προαιρέσεως, ἐν ᾗ πρὸς τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν ἐξ ἀπαρχῆς ἐγεγένοιτο, ἐθελόκακος ἐξέκλινε καὶ πρὸς λάκκον ὑπερηφανίας κατώλισθεν·	ὁπηνίκα *ὁ πρὶν Ἑωσφόρος καὶ γενόμενος καὶ λεγόμενος*, ἄγγελος γὰρ φωτεινὸς πρὸς θεοῦ δεδημιούργητο, αὐτοκινήτως ἑαυτὸν τῆς κατὰ χάριν ἀγαθῆς ὑπεξήγαγεν ἕξεως καὶ πρὸς ὑπερηφανίας εὐαλλοιώτως (ὢ τῆς πρωτοπαθοῦς τραγῳδίας δι' ἧς πᾶσα παράβασις εἰς τὸν κόσμον ὡδοποιήθη) διάθεσιν τέθεικεν, παρευδοκιμεῖσθαι λογισάμενος εἰ μὴ τῆς τῶν ὁμοταγῶν ὑπεραρθείη ἀγγελικῆς ἰδιότητος καὶ τῷ πεποιηκότι ἐξισωθείη,
εἶπε γὰρ Ἡσαΐας περὶ τῆς αὐτοῦ αὐθαδείας διεξιών· « Σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου " Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἄστρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν, ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ "»·	καθώς φησιν Ἡσαΐας στηλιτεύων αὐτοῦ τῆς ἀλαζονείας τὸν τρόπον, πρὸς αὐτὸν δῆθεν ἀποτεινόμενος·« Σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου " Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἄστρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν, ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ "»·
ὅτε τοίνυν ἑαυτὸν ὁ ἀρχέκακος οὗτος τοῖς τοιούτοις λογισμοῖς τῆς αὐτοῦ ἀποστήσας αἰξίας πρὸς ὑπερηφανίας καταπέπτωκε βάραθρον, θεοῦ χωρισθεὶς τοῦ μόνου ἀγαθοῦ καὶ φωτοποιοῦ,	καὶ διὰ τοῦτο θείᾳ κρίσει τῆς τῶν ἀγγέλων ἀλλοτριωθεὶς δόξης τε καὶ λαμπρότητος·
τηνικαῦτα Μιχαήλ, ὁ μέγας ἄρχων, τῆς αὐτοῦ ἡγεμονίας τὴν ἀρχὴν παρὰ θεοῦ ἐγχειρίζεται.	τηνικαῦτα Μιχαήλ, ὁ μέγας ἄρχων, θείας εὐβουλίας ἐξυπηρετούμενος γνώμῃ, ἔρριψεν αὐτὸν ἄνωθεν εἰς τὴν κάτω χώραν *ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ*, τὴν θεοπάροχον καὶ φωτοποιὸν χάριν, τὴν πρὸς θεοπτίας ἕξιν καὶ θεοειδείας ὁμοίωσιν τὸν μέτοχον δυναμοποιοῦσαν, εἰκότως ἀφῃρημένον.........(nous sautons un texte d'un folio, non repris par *Coislin*)
Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ νῦν πανηγυριζόμενον εἰς τὸν κόσμον ἐν μηνὶ Ἀθῦρ ὀγδόῃ ἤτοι δύο καθ' Ἕλληνας, καθ' ἡμᾶς δὲ Ὀκτωβρίου.	Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ νῦν εὐσεβῶς παρὰ χριστιανοῖς ἑορταζόμενον ἐν μηνὶ Ἀθῦρ ὀγδόῃ ἤτοι Νοεμβρίῳ κατὰ Ῥωμαίους.

TEXTE

Conspectus siglorum

A *Vat. gr.* 1669
B *Paris. gr.* 1180

Dans notre édition de l'Eloge nous suivons les règles suivantes : apparat négatif, omission des variantes orthographiques sans influence réelle sur la prononciation et le sens.

ΜΙΧΑΗΛ ΤΑΠΕΙΝΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ[1] ΕΓΚΩΜΙΟΝ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΤΑΞΙΑΡΧΑΣ ΤΩΝ ΑΓΓΕΛΩΝ ΜΙΧΑΗΛ ΤΕ[2] ΚΑΙ ΓΑΒΡΙΗΛ[3]

I. 1. « Τὸ στόμα μου ἤνοιξα καὶ εἵλκυσα πνεῦμα »[a] , φησὶν ὁ θεῖος Δαυίδ· κἀγὼ τήμερον μετ'αὐτοῦ ταύτην ἀφίημι τὴν φωνὴν ἐπὶ τῇ μνήμῃ τῶν ἀρχαγγέλων γηθόμενος καὶ πρὸς ὑμνῳδίαν αὐτῶν τῷ πόθῳ ἱέμενος, ὡς ἂν τῆς ἐντεῦθεν εὐωχίας πνευματικῶς προσγινομένης[1] τὴν χάριν πρὸς ἐμαυτὸν ἀπρὶξ[2] ἐπισπάσοιμι καὶ σωτηρίας τῆς ἄκρας ἐμαυτῷ προμνηστεύσοιμι, *θεοῦ* δηλαδὴ *διδόντος ῥῆμα ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος*[b] καὶ προξενούντων ἀγγέλων τοῖς φιλαγγέλοις ἡμῖν, εἴπερ θέμις καὶ ἡμᾶς ὧδε φάναι, ἵν'ὑμνήσῃ *τρίτον φῶς τὸ πρῶτον καὶ δεύτερον*[3c]. 2. Φέρει γὰρ ἡ τῶν ἀσωμάτων νόων[4] θεωρία οὐ τὴν τυχοῦσαν τῷ καθαρῶς προσπελάζοντι[5] λαμπρότητα, καθάπερ ἔστιν ἰδεῖν ἐπὶ τῶν διαφανῶν σωμάτων· προσπεσουσῶν γὰρ τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων τοῖς *πρὸς φωτοδοσίας*[6] *διαπορθμευτικὴν ἕξιν*[d] ἔχουσι σώμασιν, αὐτά τε τῇ διαδόσει τῆς ἐκλάμψεως λαμπρότερα τῆς συνουσιωμένης[7] ἀπεργάζονται καθαρότητος, καὶ πρὸς ἑτέρους τὴν χάριν *εὐδιαδότως χωροῦσαν*[e] δι' ἑαυτῶν[8] παραπέμπουσιν. Τοιοῦτόν ἐστι θεάσασθαι καὶ ἐπὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς τοῖς θείοις ἱερῶς[9] ἐνατενιζούσης πράγμασιν[10]· αὐτή τε γὰρ διειδεστέρα τῇ συναφείᾳ τῶν θείων διαδείκνυται θεαμάτων, καὶ μὴν καὶ τοῖς πέλας τῆς ὠφελείας μεταδίδωσιν. 3. Οὐκοῦν εἰλικρινῶς οἱ πίστει συνειλεγμένοι προσέλθωμεν καὶ τῶν θείων θεωριῶν ἐφαψώμεθα (*μὴ*[11] *καθαρὸν*[12] γὰρ *καθαροῦ ἐφάπτεσθαι οὐχὶ θεμιτόν*[13f]) καὶ *λόγῳ*[14] *τρυφήσωμεν*[g] ὡς

tit. [1] Μιχαὴλ μοναχοῦ καὶ ταπεινοῦ B [2] om. B [3] εὐλόγησον πάτερ add. B
I. A ff. 157–157v ; B ff. 322v–323
[1] γινομένης B [2] ἀχωρίστως in marg. gloss. A [3] ἵν' – δεύτερον : καὶ ἀνυμνεῖσθαι τρίτον φῶς καὶ δεύτερον καὶ τὸ πρῶτον B [4] νοῶν A [5] πελάζοντι B [6] φωτοδοσίαν B [7] ἡνούσης B [8] δι'αὐτῶν A [9] καὶ ἱεροῖς B [10] προστάγμασι B [11] οὐ B [12] ὄντα add. B [13] μὴ – θεμιτόν : Γνώμ(η) Πλάτ(ωνος) in marg. gloss. A [14] λόγου B

I. [a] Ps. 118. 131 ; Gr. Naz., *Or.* 12. inc., *PG* 35, 844A. [b] cf. Ephés. 6. 19. [c] cf. Gr. Naz., *Or.* 40. 5, *PG* 36, 364B–C. [d] Dion. Ar., *c. h.* 13. 3, *PG* 3, 301B. [e] ib. 301A. [f] cf. Pl., *Phd.* 67b ; Clem. Al., *Strom.* 5. 4. 19. [g] Gr. Naz., *Or.* 38. 6, *PG* 36, 316D–317A.

λόγου μεμοιραμένοι[15] καὶ λογικότητος ἀξιώματι καὶ *εἰκόνι τῇ*[16] *θείᾳ*[h] τετιμημένοι· τὴν γῆν ἀφέντες κάτω μετὰ τῆς ἁμαρτίας, πρὸς ὕψος τὴν διάνοιαν ἄρωμεν καὶ νῷ καθαρῷ τοὺς τῶν νόων[17] ἀρχηγοὺς ἐπαινέσωμεν, *ἐπὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ κυρίως ὄν*[i], τὴν πρώτην[18] θεαρχίαν, μετρίως ἐν πρώτοις ἀναγόμενοι καὶ τῆς τοῦ καλοποιοῦ καὶ ἀρχικοῦ κάλλους ὑπερουσίου καὶ τριφαοῦς θεωρίας *ἀΰλοις καὶ ἀτρεμέσι νοὸς*[19] *ὀφθαλμοῖς*[j] κατὰ τὸ εἰκὸς ἐμφορούμενοι, κἀντεῦθεν *τὴν ἀπειροδύναμον* αὐτῆς *ἀγαθότητα*[k] θεολογίαις ἐκφαντορικαῖς καταγγέλλοντες.

II. Εἴπερ οὖν ἀγαθότητι θεὸς τὸ πᾶν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο, παρ'οὗ πᾶν ἀγαθὸν ἀγαθύνεται τῇ μετοχῇ τῆς ἀγαθαρχικῆς ἀκτῖνος βελτιούμενον, ἀλλ'οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενον φύσιν, καὶ καθόσον ἀπ'αὐτοῦ μακρύνεται γνώμῃ, οὐ γὰρ τόπῳ, ἐν τῷ τοῦ κακοῦ χώρῳ περιπείρεται[1], *θεὸς* τοιγαροῦν *ἐστι φῶς τὸ ἀκρότατον καὶ ἀπρόσιτον, οὔτε νῷ καταληπτὸν οὔτε λόγῳ ῥητόν*[a], ὡς ὑπὲρ νόησιν ὂν καὶ λόγον[2], ἀΐδιος φύσις καὶ ἀπαράλλακτος, δημιουργικὴ τῶν ὄντων ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ νοουμένων πραγμάτων *οὐσία ὑπερούσιος*[b], ἄναρχος ἀρχὴ καὶ *ὑπεράρχιος ἀρχή*[3c], ἐπέκεινα παντὸς χρονικοῦ διαστήματος, ὡς *ποιητὴς χρόνων*[d]· ἅπασι τοῖς φωτιζομένοις[4] φύσει καὶ κυρίως ἀρχὴ τοῦ φωτίζεσθαι, ὡς φωτὸς οὐσία καὶ τοῦ εἶναι καὶ ὁρᾶν αἴτιος, τρισσοφεγγὴς *ἑνὰς ἑνοποιὸς πάσης ἑνάδος*[e] καὶ ἀσύνθετος τριάς, πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, εἷς τὰ τρία θεὸς καὶ μία θεότητος φύσις ἐν τρισὶ λατρευομένη ταῖς ὑποστάσεσιν· ἀσύγχυτος τριὰς διὰ τὸν τρόπον τῆς ἑκάστου ἀϊδίου ὑπάρξεως, τρισυπόστατος μονὰς καὶ ὁμόδοξος διὰ τὴν μίαν οὐσίαν τε καὶ θεότητα τῶν τριῶν θεαρχικῶν προσώπων ἤτοι ἰδιοτήτων καὶ τὸ ταὐτὸν τοῦ θελήματος καὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἐνεργείας.

III. 1. Οὐ τρεῖς θεοὺς εἶναι δογματίζομεν, ὥς τινες ἐφαντάσθησαν, *τὰς τρεῖς* τῆς μιᾶς *ὑπερθέου θεότητος*[a] ἀκαταλήπτους, ᾗ[1] φύσεως ἔχουσιν, *ὑποστάσεις*[b]· ᾗ

I. A ff. 157–157v ; B ff. 322v–323
[15] μεμυρωμένοι B [16] om. B [17] νοῶν A [18] πρώτην B : θείαν A [19] om. B
II. A ff. 157v–158; B ff. 323–323v
[1] περιτηρεῖται B [2] ὂν – λόγον : μου καὶ λόγου B [3] om. B [4] τοῖς φωτιζομένοῖς : τούτοις φωτίζων ἐν οἷς B
III. A ff. 158–159; B ff. 323v–324
[1] καθό in marg. gloss. A

I. [h] cf. Gen. 1. 26. [i] cf. Dion. Ar., *c. h.* 8. 1, *PG* 3, 237C. [j] Dion. Ar., *c. h.* 1. 2, *PG* 3, 121B. [k] Dion. Ar., *d. n.* 3. 2, *PG* 3, 681D.
II. [a] Gr. Naz., *Or.* 40. 5, *PG* 36, 364 B. [b] Dion. Ar., *d. n.* 1. 1, *PG* 3, 588B. [c] Dion. Ar., *c. h.* 10. 1, *PG* 3, 273A. [d] Gr. Naz., *Or.* 20. 7 ; 39. 12, *PG* 35; 1073B; 36, 348B. [e] Dion. Ar., *d.n.* 1. 1, *PG* 3, 588B.
III. [a] Dion. Ar., *d. n.* 2. 4, *PG* 3, 641A. [b] cf. Gr. Nys., *Ex communibus notionibus*, ed. Mueller, 28, 15–16 (cf. supra p. 120).

γὰρ ἂν ἠγνόησαν τὴν πραγματικὴν τῶν ἀτόμων διαίρεσιν καὶ τὴν αὐτῆς[2] ἀναλυτικὴν μέθοδον οἱ ταῦτα ψευδοκτυπήσαντες[3], ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς πραγμάτων τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς ἐνδιαστρόφοις ἐννοίαις σταθμώμενοι; 2. «Ὥσπερ γάρ, φησίν, ὁ Πέτρος, εἰ τύχοι, καὶ ὁ Παῦλος καὶ ὁ[4] Ἰωάννης, ἓν μέν εἰσι κατὰ τὴν οὐσίαν καθότι τῆς αὐτῆς φύσεως, τρεῖς δὲ τῷ τῆς ὑποστάσεως λόγῳ, καὶ οὔ φαμὲν ὅτι εἷς εἰσι διὰ τὸ ταὐτὸν τῆς οὐσίας, τῷ τε γὰρ ἀριθμῷ καὶ τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι κατὰ πολὺ διενηνόχασιν· ταύτῃ τοι κἀπὶ τῆς θείας θεαρχίας εἰπών τις 'τρεῖς θεοὺς' διὰ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις, οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος φήσοιεν.» 3. Ἀλλ'εἰ μὲν ἡ πραγματικὴ τῆς καθ' ἡμᾶς θεωρίας διαίρεσις, εἴποι τις ἂν πρὸς ταῦτα, ἐπὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ ἀδιαιρέτου κατενοεῖτο τριάδος, εἰκότως ἂν περὶ τοῦ δόγματος ἐξειλήφατε τούτου. 4. Ἐπεὶ δὲ μὴ οἷόν τε τουτὶ[5] γενέσθαι, καθότι πλεῖστον ἀποδέει τῆς ἀληθείας ὁ λόγος πρὸς σύγκρισιν τῆς τῶν κτισμάτων πενίας[6] τὴν ἀσύγκριτον κατασπᾶν ἐκβιαζόμενος φύσιν (καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς[7] τῶν ἡμετέρων προσώπων διαιρέσεως, καὶ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον κατὰ τὸν χρόνον θεωρεῖται, καὶ τῆς γνώμης τὸ διάφορον καὶ ἡ τοπικὴ τῶν σωμάτων[8] διάστασις, ἐξ ὧν ἡ παμμακαρία καὶ ὑπερούσιος καθαρεύειν πεπίστευται τρισυπόστατος θεότης), τούτου χάριν ψευδεῖς αἱ ἀποδείξεις ὑμῖν περιστήσονται· οὐ γὰρ τὸ μεσολαβοῦν ἐκεῖ κατά τε χρόνον καὶ τόπον πέφυκεν, ἵνα διέλῃς πραγματικῶς τὰ τῇ[9] ἀληθείᾳ ἀχώριστα, οὔτε μὴν θελήματος διαφορότης ἐπινενόηται, διὰ τὸ μίαν εἶναι τήν τε θέλησιν καὶ ἐνέργειαν τῶν τριῶν θεαρχικῶν προσώπων ἀλλ'οὐ τρεῖς ὁμοίας ἀλλήλαις[10]. 5. Ὅθεν ἐπὶ ἡμῶν[11] μὲν ἡ τῆς φύσεως ἑνότης λόγῳ[12] καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται, ἡ δὲ τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις πράγματι διὰ τὰς προειρημένας ἐπιθεωρεῖται αἰτίας[13], *ἐπὶ δὲ τῆς ἀπροσίτου καὶ ἀκαταλήπτου τριάδος, τὸ ἀνάπαλιν· ἐκεῖ γὰρ τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται διά τε τὸ συναΐδιον καὶ τὸ ταὐτὸν τῆς οὐσίας καὶ τὸ ἓν ἔξαλμα τῆς κινήσεως*[c], ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον, *ἕνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν, ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, κατά τε*[14] *τὸ αἴτιον καὶ τὸ*[15] *αἰτιατὸν καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν*[d]. 6. Καὶ ὧδε μὲν ταῦτα ἐξ ἀναγκαίου διὰ τοὺς φιλέριδας ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰρήσθω καὶ μικροῦ δυσανάτρεπτον τὴν τριθεϊτῶν[16] τιθεμένους ὑπόληψιν· ἐπὶ δὲ τὰ ἑξῆς τῆς ἀκολουθίας[17] ὁ λόγος χωρείτω.

III. A ff. 158–159; B.ff. 323v–324
[2] ταύτης B [3] ψευδολογήσαντες B [4] om. B [5] τὶ B [6]τῆς – πενίας : εἰς τὴν τῶν πταισμάτων πενίαν B [7] om. B [8] ἡ – σωμάτων : ἡ τῶν πηλίκων σωμάτων B [9] πραγματικῶς τὰ τῇ : πραγματικωτάτῃ B [10] ἀλλήλων B [11] ἐπὶ ἡμῶν : ἐπιεικῶς B [12] λόγου B [13] αἰτίας ἐπιθεωρεῖται B [14] om. B [15] om. B [16] τριθεῇ B [17] τὰ ἑξῆς τῆς ἀκολουθίας : τῆς ἀκολουθίας τὸ ἑξῆς B

III. [c] cf. Joh. Dam., *Expositio fidei 8*, ed. Kotter II, p. 28, 238–244 (τὸ ἓν ἔξαλμα τῆς κινήσεως, cf. Gr. Naz., *Or.* 40. 5, *PG* 36, 364 B). [d] id., p. 29, 250–253.

IV. 1. Δεύτερον φῶς ἄγγελος, *ἐκ τοῦ πρώτου φωτὸς καὶ ἀνάρχου*[a] τὴν σύστασιν εἰληφώς, *εἰκὼν θεοῦ*, ἧ[1] φησιν ὁ μέγας καὶ πολὺς τὰ θεῖα Διονύσιος, *φανέρωσις τοῦ ἀφανοῦς φωτός, ἔσοπτρον ἀκραιφνὲς διειδέστατον*[b], τῆς θεαρχικῆς ἐνδότητος μύστης, *πατροκινήτου φωτοχυσίας*[c] ὑποδοχεύς, πνεῦμα καὶ πῦρ, ὥς[2] φησιν ὁ προφήτης καὶ βασιλεὺς Δαυίδ· « Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον »[d], νοῦς ζῶν *περὶ οὗ κυρίως ἔστιν εἰπεῖν· « Νοῦς ὁρῇ*[3] *καὶ νοῦς ἀκούει »*[e]· πρὸ πάσης τῆς ὁρατῆς κτίσεως ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ παρηγμένος, πρὸς δοξολογίαν τῆς αὐτοῦ παναιτίου καὶ πρυτανευτικῆς ἀγαθότητος ἀκαταλήκτως προσφέρει[4] ὑπερκοσμίοις χείλεσι τὴν τρισάγιον δοξολογίαν, καθὼς ἡ ἐκφαντορία προδήλως παρίστησιν, « Εἶδον τὸν κύριον, λέγουσα, καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ, καὶ[5] σεραφὶμ εἱστήκεισαν[6] κύκλῳ αὐτοῦ, ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνί, καὶ ταῖς μὲν δυσὶ κατεκάλυπτον τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν[7]· ταῖς δὲ δυσὶν ἐκάλυπτον τοὺς πόδας ἑαυτῶν[8] καὶ ταῖς δυσὶν ἐπέταντο, καὶ ἐκέκραγεν[9] ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἔλεγεν[10]· ' Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ' »[f]. 2. Ὦ θεολογίας ἀπεξεσμένης δόγματα· ἐπειδὴ γὰρ εἷς θεός ἐστι τὸ λατρευόμενον[11] ἤτοι μία οὐσία ὑπερούσιος ἐν τρισὶ τελείαις ταῖς ὑποστάσεσι γνωριζόμενος, μήτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχὲς διασπώσης, μήτε μὴν τῆς[12] κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεούσης, εἰκότως οἱ σεραφὶμ περιϊστᾶσι κύκλῳ τὸν ὑπερφυᾶ τε καὶ ἐπηρμένον θρόνον[13], τὴν τρισάγιον ᾠδὴν πυρίνοις τοῖς χείλεσιν τῇ ἀσυγχύτῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ προσάγοντες τρισσοφεγγεῖ ἑνάδι, ἵνα σύ, τὴν ἰσοτιμίαν τῶν ἐναρχικῶν[14] προσώπων καὶ τὸ ἀδιάστατον μυηθείς, κηρύξῃς τῆς ἁγίας μονάδος τὴν τρισυπόστατον κυριότητα, διὰ μὲν τῆς τρισσῆς ἁγιότητος τὴν τῶν ἰδιοτήτων ἀπαρίθμησιν εὐσεβῶς κατηχούμενος, διὰ δὲ τῆς μιᾶς κυριότητος τὸ συνεχὲς τῆς οὐσίας πάλιν καὶ[15] τὸ μοναδικὸν τῆς φύσεως καὶ ταὐτοθελὲς[16] καὶ ταὐτόδοξον καὶ ὁμοδύναμον καὶ συναΐδιον τῶν τριῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων. Ἀλλ' ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν τῆς πανηγύρεως ἔλθωμεν καὶ τῆς ἐνεστώσης χαρᾶς ἐφαψώμεθα.

IV. A ff. 159v–160; B ff. 324–324v
[1] ὅ B [2] om. B [3] ὁρᾷ B [4] προσφέρειν AB [5] τὰ add. B [6] om. B [7] αὐτῶν B [8] om. B [9] ἐκέκραγον B [10] ἔλεγον B [11] ὁ λατρευόμενος B [12] om. B [13] om. B [14] ἀναρχικῶν B [15] om. B [16] τὸ αὐτοθελὲς AB

IV. [a] cf. Joh. Dam., *Expositio fidei* 17, ed. Kotter, II, p. 46, 25. [b] Dion. Ar., *d. n.* 4. 22, *PG* 3, 724B. [c] cf. Dion. Ar., *c. h.* 1. 1, *PG* 3, 120B. [d] Ps. 103. 4. [e] cf. Joh. Phil., *De opificio mundi* ed. Reinhardt, p. 56, 5–6 (Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, Epicharmi fr. 249). [f] Is. 6. 1–3.

V. 1. Καλῶ γὰρ αὖθις ὑμᾶς, ὦ ἱερὸν καὶ θεοσύλλεκτον ἄθροισμα, πανηγυριστοῦ τάξιν διὰ τὴν χάριν τῶν ἀσωμάτων ἐπέχων, ἐπαμῦναί *μοι*[1] *περὶ τὸν λόγον κάμνοντι*[a], καὶ ἄλλος ἄλλο τι τῇ ἑορτῇ καρποφορείτω τοῖς ἱεροῖς ταξιάρχαις[2] μικρὸν ἢ μεῖζον δῶρον ἑόρτιον, « Οὐκ ὀφθήσῃ γάρ, φησί, κενὸς ἐναντίον μου »[b], ἀλλ'εἴ τι καλὸν μετὰ σεαυτοῦ φέρων· ὅσοι μάλιστα τὰς ἀφθόνους αὐτῶν θαμινὰ διὰ πίστεως εὐεργεσίας εἰώθατε δρέπεσθαι, οἱ καὶ τοὺς θείους ναοὺς ἡμῖν ζακορεύοντες[3] καὶ τὴν ἑκάστῳ[4] ἐπισκιάζουσαν ποικίλην τε καὶ σωτήριον χάριν. 2. Καὶ ὁ μὲν ἔπιπλον ἐκ λαμπρᾶς ἀνατιθέτω τῆς προαιρέσεως, ὁ δὲ κηροὺς τῷ σηκῷ προσαπτέτω, ἕτερος ἔλαιον ἢ ἀναφορὰν εἰσκομιζέτω, μὴ τῷ βραχεῖ τοῦ δώρου τὴν ψυχὴν ἐνδοιάζων, ἐν νῷ τὴν χήραν ἐκείνην περιφέρων τὴν τὰ δύο καταβαλοῦσαν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ, ὡς λέλεκται[5], λεπτὰ καὶ πλείω πάντων πρὸς τοῦ σωτῆρος μαρτυρηθεῖσαν εἰς τὰ τοῦ θεοῦ καταβεβληκέναι δῶρα[c]· οὐ γὰρ ποσότητι δώρων, ἀλλὰ μεγέθει προθέσεως θεῷ τὸ πλέον ἐγκρίνεται. 3. Ἄλλος πίστιν ὀρθόδοξον σὺν ἀκραιφνεῖ προσαγέτω[6] βίῳ, ὃ δὴ καὶ μέγιστον εἰς εὐδαιμονίας ἐμπόλημα καὶ ὀλίγοις ὄντως κατορθούμενον, « Λύσιν γὰρ κακῶν παῦροι συνιᾶσιν »[d], τὰ γὰρ ἐκτὸς οὐ πάντων οὐδὲ τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἀλλὰ τῆς προνοίας· ἕτερος τὴν ἐν τυπωτικοῖς[7] συμβόλοις τῶν ἱερῶν ἀναπλασμάτων γινομένην ἀρχαγγελοειδῆ δασμοφορείτω ἐμφέρειαν, ψυχαγωγίαν ὅτι μάλιστα πλείστην τοῖς πλείοσιν[8] ἔνθεν καὶ ἑαυτῷ πραγματευόμενος, ἂν ἄρα γε καὶ ποθητῶς περὶ τοὺς εὐεργέτας διάκεισαι. 4. Ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο τῆς θείας θεσμοθεσίας ἰδιαίτατον[9] χρῆμα καὶ τῆς ἡμετέρας πίστεως *ἰεζ ἐρ*[10e], τὸ *τὰς ἀΰλους*[11] φημὶ τῶν ὑπερκοσμίων νόων[12] *ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασιν καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσιν*, ὡς ὁ πάμμεγάς φησι τῶν Ἀθηνῶν πρωτεπίσκοπος καὶ τῆς ἀποστολικῆς μέτοχος χάριτος, *διαποικίλλειν*, ὡς ἂν *ἀναλόγως*[13] *ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἱερωτάτων πλάσεων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἀτυπώτους ἀναχθῶμεν ἀναγωγάς*[14] *τε καὶ ἀφομοιώσεις· ἐπεὶ μὴ δυνατὸν τῷ καθ' ἡμᾶς νῷ πρὸς τὴν ἄϋλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων διακόσμων μίμησίν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ'αὐτῶν ὑλαίᾳ*[15] *χειραγωγίᾳ χρησαίμεθα, τὰ φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα εὐσεβῶς λογιζόμενοι*[16f]. 5. Ἄλλος μηλοσφαγίαις ἢ βουθυσίαις τῆς εἰς τοὺς πένητας χάριν εὐσπλαγχνίας τούτους ἀποσεμνυνέτω·

V. A ff. 160–161v; B ff. 324v–325

[1] ἐπαμῦναί μοι : καὶ B [2] ταξιάρχαις B : ἀρχαγγέλοις A [3] ζακορεύοντες conj. pater Paramelius : ἀγορεύοντες A διαγορεύοντες B [4] ἑκάστου B [5] ὡς λέλεκται B : om. A [6] προσαγέσθω B [7] τυπωτικὴν B [8] πλείοσιν B : πλησίον A [9] ἰδιώτατον B [10] ἰεζέρ: ἅγιον ἀνάθημα A ἰεζὲρ ἀνάθημα ἅγιον ἑβραϊκῶς B [11] τὸ τὰς ἀΰλους : om. B [12] νοῶν A [13] λόγος B [14] ἀγωγάς B [15] om. A [16] λογιζόμεθα B

V. [a] cf. Gr. Naz., *Or.* 21. 10, *PG* 35, 1092C. [b] Deut. 16. 16. [c] cf. Lc. 21. 2–3. [d] Ps. Pyth., *Carm. Aur.* 56. [e] cf. IV Rois 11. 12 ; F. Wutz, *Onomastica sacra* (*TU* 41–42), p. 330, n. 1. [f] cf. Dion. Ar., *c. h.* 1. 3, *PG* 3, 121CD.

δεκτέα γὰρ ταῦτα θεῷ καὶ φίλα τοῖς μακαρίοις ἀρχιστρατήγοις καὶ πολλὴν προξενοῦντα τῆς ἄνωθεν προνοίας τὴν σωστικὴν ἀντιμισθίαν, ὡς τῆς νομικῆς θυσίας τῷ ὄντι σεμνότερα καὶ τῆς Ἀχαιῶν[17] δεισιδαίμονος ἑκατόμβης ὑπεραπείρως κρειττοτερα, ὅσω[18] γε καὶ τὸ σέβας διάφορον. 6. Ἐγὼ δὲ λόγον, καθάπερ τινὰ στέφανον, εἰ καὶ πολὺ τῆς ἀξίας ἀποδέοντα, τοῖς ἐμοῖς μετὰ θεὸν καλλιερήσω δεσπόταις, ὁ πάντων φιλοχρίστων ὑπάρχων πενέστερος, ἐκ τῶν τοῦ πνεύματος λειμώνων τὰ ἄνθη συλλελεχὼς[19] καὶ τοῦτον ἁμωσγέπως[20], πλὴν ἐκ πίστεως, ἀναδήσας, ὡς ἂν ἔχοιμεν ἐν τῇ παννύχῳ ταύτῃ καὶ φωτολαμπεῖ τῆς ἀγρυπνίας ὑμνολογίᾳ[21] ποσῶς γ'οὖν πνευματικῆς εὐωχίας ἐμπύρευμα, ἄλλως τε ἵν' ἐξῇ καὶ ἐμοὶ σὺν ὑμῖν προσελθόντι θεοφιλῶς πανηγυρίσαι· κοινοποιεῖται γὰρ ἡ τῶν σεβαστῶν ἀρχαγγέλων τοῖς πιστῶς συνελθοῦσιν πανίερός τε λειτουργία, εὐφροσύνην ἁπλῶς ἐμποιοῦσα τὴν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῖς ἀξίοις προσγινομένην.

VI. 1. Ἐκεῖνο δ'ἄν τις οὐκ ἀπεικότως προσερήσαιτο τῶν λίαν ἐπεσκεμμένων τὰ θεῖα καὶ πρὸς τὴν ἐξέτασιν τῶν προβλημάτων εὐθυβόλως φιλοπευστούντων· « Ὅτου δὴ χάριν τὴν μνείαν ταύτην τῶν ἀρχαγγέλων πανηγυρίζειν ἡ ἐκκλησία παρείληφεν, καὶ τί βούλεται παριστᾶν τῆς ἑορτῆς ἡ ὑπόθεσις ; Οὐ γὰρ δή γε πάντως αὐτοὶ *τῆς κάτω πεφύκασι*[1] *κατὰ τὴν φύσιν συνθέσεως*[a] καὶ τριχῇ διαστατοῖς περιβέβληνται σώμασιν, ἵνα φαίη τις αὐτοὺς τὴν ἐκ τούτων καθ'ὁμοιότητα[2] ἡμῶν ὑπομεῖναι διάζευξιν καὶ τοῦτο τήμερον ἑορταστικῶς[3] ἄγειν. Ἐν ἀσυγκράτῳ γὰρ οὗτοι καὶ ἀσκεπάστῳ, ὥς φησι[4] τὰ λόγια, φύσει πρὸς τῆς ἀνάρχου θεαρχίας ἀρχῆθεν ἐν ἀκαρεῖ ὑπέστησαν, διὸ καὶ κρείττους θανάτου κατὰ χάριν[5] ὑπάρχουσιν· ἐξ οὗ δῆλόν ἐστιν ὡς, εἰ καὶ παρέβησάν τινες τῆς αὐτῆς αὐτοῖς λελαχότες[6] οὐσίας, οὐ τὴν διὰ θανάτου τῆς προπετείας ἔκτισιν, ἀλλ' ἑτέραν τῆς κατὰ τὰ[7] θεῖα ζυγὰ τιννυομένην καταλλήλου[8] ψηφοφορίας ἀπεκδέχονται τιμωρίαν, ἅτε δὴ μήθ' ὅλως τὴν ἐνσώματον ἐζηκότες ζωήν. » 2. Καὶ λέγομεν, πατροπαράδοτον λόγον ὡς ἡμᾶς ἄνωθεν ἀφικόμενον ἔχοντες[9], ὡς σύναξιν ἐπιτελοῦμεν τοῦ θείου ἀρχαγγέλου Μιχαήλ[10], ὧδέ πως τηνικάδε κατὰ τὴν ὑπερκόσμιον λῆξιν γεγενημένην· ὁπηνίκα *ὁ πρὶν Ἑωσφόρος*[b] *καὶ γενόμενος*

V. A ff. 160–161v; B ff. 324v–325

[17] ἀρχαίων B [18] κρειττώτερα ὅσω B : ἀνώτερα ὅσον A [19] συνειλεχὼς B [20] ὅμως γέ πως B [21] ὁμολογίᾳ B

VI. A ff. 161v–163; B ff. 325–326v

[1] αὐτοὶ ... πεφύκασι : αὐτοῖς ... πεφυκῶσι B [2] τὴν ἐκ τούτων καθ'ὁμοιότητα : τ'εἶναι τούτων καθ'ὁμοιότητα ἢ τὴν B [3] ἀστικῶς B [4] γὰρ add. B [5] ὑπέστησαν – κατὰ χάριν : om. B [6] λελογχότες A [7] om. B [8] κατάλληλον B [9] πατροπαράδοτον – ἔχοντες post γεγενημένην l. 16 (ὡς in πρὸς mutato) transp. B [10] ἐπιτελοῦμεν – Μιχαήλ : ἐπιτελοῦντες τοῦ ἀρχαγγέλου τοῦ θείου B

VI. [a] cf. Gr. Nys. *Quod non sint tres dii*, ed. Mueller, 41, 19. [b] Is. 14. 12.

καὶ λεγόμενος[c] (ἄγγελος γὰρ φωτεινὸς πρὸς θεοῦ δεδημιούργητο[11]) αὐτοκινήτως ἑαυτὸν τῆς κατὰ χάριν ἀγαθῆς ὑπεξήγαγεν ἕξεως καὶ πρὸς ὑπερηφανίας[12] εὐαλλοιώτως (ὢ τῆς πρωτοπαθοῦς τραγῳδίας δι'ἧς πᾶσα παράβασις εἰς τὸν κόσμον ᾠδοποιήθη) διάθεσιν τέθεικεν, παρευδοκιμεῖσθαι λογισάμενος, εἰ μὴ τῆς τῶν ὁμοταγῶν ὑπεραρθείη ἀγγελικῆς ἰδιότητος καὶ τῷ πεποιηκότι ἐξισωθείη, καθώς φησιν Ἡσαΐας στηλιτεύων αὐτοῦ τῆς ἀλαζονείας τὸν τρόπον[13], πρὸς αὐτὸν δῆθεν ἀποτεινόμενος· « Σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ[14] σου "Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἄστρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ[15] τὰ πρὸς Βορρᾶν, ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ"»[d], καὶ διὰ τοῦτο θείᾳ κρίσει τῆς τῶν ἀγγέλων ἀλλοτριωθεὶς δόξης τε καὶ λαμπρότητος· τηνικαῦτα Μιχαήλ, ὁ μέγας ἄρχων, θείας εὐβουλίας[16] ἐξυπηρετούμενος γνώμῃ, ἔρριψεν αὐτὸν ἄνωθεν εἰς τὴν κάτω χώραν *ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ*[e], τὴν θεοπάροχον καὶ φωτοποιὸν χάριν, τὴν πρὸς θεοπτίας ἕξιν καὶ θεοειδείας ὁμοίωσιν τὸν μέτοχον δυναμοποιοῦσαν, εἰκότως ἀφῃρημένον, καθὼς ὁ θειότατος ὑπηγόρευσεν Ἰεζεκιὴλ τάδε πρὸς αὐτὸν διεξιών· « Ἀφ' ἧς ἡμέρας ἐκτίσθης, κατεσκευάσθης μετὰ τοῦ χερουβ καὶ ἔθηκά σε ἐν ὄρει ἁγίῳ θεοῦ »[f], καὶ μετὰ βραχέα· « Ἀπὸ γὰρ πλήθους τῆς περιδρομῆς σου ἔπλησας ταμιεῖά σου ἀτιμίας, καὶ ἥμαρτες καὶ ἐτραυματίσθης ἀπὸ ὄρους τοῦ θεοῦ, κατήγαγέν σε τὸ χερουβ τὸ συσκιάζον ἐκ μέσου λίθων πυρίνων, ὑψώθη ἡ καρδία σου ἐπὶ τῷ κάλλει σου, διεφθάρη ἡ ἐπιστήμη σου μετὰ τοῦ κάλλους σου, διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν σου ἐπὶ τὴν γῆν[17] ἔρριψά σε, ἐναντίον βασιλέων ἔδωκά σε[18] παραδειγματισθῆναι »[g]. 3. Τούτου γ[19]'οὖν τοῦ ἀποστάτου δαίμονος σὺν τοῖς ὑπ'αὐτῷ[20] πονηροῖς πνεύμασιν *ὡς ἀστραπῆς πρὸς γῆν κατασπασθέντος*[h], ὁ ἀρχιστράτηγος Μιχαὴλ ἐντὸς *τῶν οὐρανίων πτυχῶν*[i] γενόμενος[21] ὀμφήν[22] τινα ἀρχαγγελικωτάτην καὶ οἷον συνακτικὴν πρὸς τοὺς ἀγγέλων δήμους ἀφίησι μόνον οὐχὶ πρὸς σκέψιν αὐτοὺς καὶ συναίσθησιν συμβιβάζων καὶ φάσκων· « Πρόσχωμεν[23] », τοῦτ' ἔστι· « Προσέχωμεν ἑαυτοῖς, θεασώμεθα, ἐπιγνῶμεν τί ἐκεῖνος πέπονθεν διὰ τῆς ἀλαζονείας καὶ τῆς πρὸς τὸν πεποιηκότα καταφρονήσεως ». 4. Ὅπερ δὴ θεῖον τῷ ὄντι καὶ ἀγγελικὸν ἐπίφθεγμα ἢ[24] *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ*[j] διὰ τῆς μεσιτείας καὶ προσενέξεως *τοῦ μεγάλου* καὶ πρώτου *ἀρχιερέως Ἰησοῦ* Χριστοῦ, *τοῦ διεληλυθότος τοὺς οὐρανούς*[k], μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων ἱεραρχιῶν ἱερᾶσθαι ἀξιω-

VI. A ff. 161v–163; B ff. 325–326v

[11] ἄγγελος – δεδημιούργητο : om. A [12] ὑπερηφανίαν B [13] τὸν τρόπον τῆς ἀλαζονείας B [14] καρδίᾳ B [15] τὰ ὑψηλὰ : om. B [16] βουλῆς B [17] τῆς γῆς B [18] ἔδωκά σε : om. B [19] om. B [20] αὐτοῦ B [21] γενάμενος B [22] φωνήν B [23] μόνον — φάσκων : λέγων A λέγων· « Πρόσχωμεν » μόνον — φάσκων B [24] ἐπίφθεγμα ἢ : τὸ B

VI. [c] cf. Gr. Naz., *Or.* 38. 9; 45. 5, *PG* 36, 321A; 629B. [d] Is. 14. 13–14. [e] Job. 40. 19 = 41. 25. [f] Ez. 28. 13–14. [g] ib. 16–17. [h] Lc. 10. 18. [i] cf. Eu. *Ph.* 84. [j] Ps. 109. 4; Hébr. 5. 6. [k] Hébr. 4. 14.

θεῖσα παρέλαβέ τε καὶ κεκράτηκε[25] καθ' ἡμᾶς ἱερωσύνη, τῷ καιρῷ τῆς μυστικῆς καὶ ἀναιμάκτου θυσίας πρὸ τῆς ἐνάρξεως τῶν θεοτελῶν μυστηρίων, ἀνερχομένου οἷα ἐπ' ὄρους θεοῦ τοῦ ἱεροῦ ἄμβωνος ἑνὸς τῶν ὑπουργούντων τῇ θείᾳ χάριτι Λευιτῶν, καὶ πρὸς ὑπήκοον[26] τῶν εἴσω τηνικάδε τῆς οὐρανομιμήτου ταύτης καταξιουμένων ἑστάναι ἐκκλησίας γεγωνοτέρᾳ προσφθεγγομένου τῇ φωνῇ· « Τὰς θύρας, τὰς θύρας » μετὰ τὸν θεῖον ἀσπασμόν, δῆλον ὅτι ὃν οὐκ ἄλλο τι τεκμαίρεσθαι χρεὼν ἢ τὴν ἐν τῷ πνεύματι τῶν συνεληλυθότων[27] ὁμοφροσύνην καὶ τὴν περὶ τὸ ταὐτὸν τῆς πίστεως τῶν διαφόρων ὁμολογίαν· πρὸς ὃν ἀπαμειβόμενος[28] ἕτερος τῶν τῆς αὐτῆς τάξεως πρὸς αὐτῷ τῷ ἱλαστηρίῳ ἀγγελομιμήτως παριστάμενος ἐκφωνεῖ τρανότερον[29] λέγων· « Πρόσχωμεν ». 5. Καὶ οὕτω σὺν τῇ φωνῇ τοῦ Λευίτου αἱ μὲν βασιλικαὶ λεγόμεναι τοῦ ἐπιγείου τούτου οὐρανοῦ κατακλείονται πύλαι, ἐντὸς τοὺς ἀξίους ὄντας τῆς θεοποιοῦ ἀναφορᾶς πρός τε ἐποπτείαν καὶ ὑποδοχὴν ὡς τὰ ἀγγέλων διαπραττομένους ἔχουσαι ἔργα, τοὺς δὲ τὰ ἐκείνου μιμουμένους ἢ καὶ συντελοῦντας θεομίσητα[30] θελήματα, ὡς τῆς ἐκείνου ἔτι[31] μερίδος, πόρρω τῶν ἱερῶν καὶ τῆς εὐαγοῦς διϊστῶσαι ποίμνης. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ νῦν εὐσεβῶς παρὰ[32] χριστιανοῖς ἑορταζόμενον ἐν μηνὶ Ἀθὺρ ὀγδόῃ ἤτοι Νοεμβρίῳ κατὰ Ῥωμαίους.

VII. 1. Φεῦ τῆς ματαίας οἰήσεως, φεῦ τῆς παραλόγου ἐπάρσεως, παπαὶ τῆς ἀγνωμοσύνης τοῦ τετιμημένου, ὢ τῆς ἀχαριστίας τοῦ κτίσματος· ἐκεῖνος *μὴ ἐνέγκας τὸν φωτισμὸν καὶ τὴν τιμὴν*[a], ἣν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας[1] ὡς λογικὸς καὶ κατ'εἰκόνα θεοῦ γεγενημένος ἀπειλήφει[2], τοῦ εὐεργέτου κατεξανίσταται κατά γε τὸ εἰς αὐτὸν ἧκον, καὶ διὰ τοῦτο *σκότος ὁ πρὶν ἑωσφόρος γίνεται*[b], καὶ ὕποπτος ἀντὶ φίλου, καὶ ἀντὶ λειτουργοῦ Σατᾶν, καὶ δαίμων ἀντὶ ἀγγέλου. 2. Οὗτος δὲ[3] διὰ τῆς εὐγνωμοσύνης καὶ τῆς πρὸς θεὸν ἐπιμόνου προσεδρείας καὶ[4] τὴν ἐκ τἀγαθοῦ ἀμετακίνητον ἵδρυσιν ἐκτικῶς[5] προσεπικτᾶται καὶ πρὸς ἐπιθήκην ὁσημέραι θεοειδείας ἐπανάγεται καὶ *στρατηγὸς ἀπὸ θεοῦ*[c] ἀληθῶς, κατὰ[6] τὴν τῆς οἰκείας προσηγορίας ἔκφανσιν[7], ἀποδείκνυται καὶ παρὰ πάσης ὡς ἄξιος αἰτιωδῶς ὑμνολογεῖται τῆς χριστιανικῆς ὁμηγύρεως, οὐχ ἁπλῶς καὶ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ πρὸς αὐτῆς τῆς θεοτεύκτου βίβλου τῆς ἀξίας τὸ ἐχέγγυον θεοπαρόχως κληρωσάμενος, ὡς ἔστιν ἀκοῦσαι τῆς ὑποφητικῆς σάλπιγγος « Καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναστήσεται Μιχαὴλ ὁ μέγας ἄρχων, περὶ τῆς

VI. A ff. 161v–163; B ff. 325–326v

[25] ἡ add. B [26] ἐπήκοον B [27] συνελθόντων A [28] ἐπαμειβόμενος B [29] τρανῶς A [30] θεομισῆ B [31] ὄντας B [32] ἐστι – παρὰ : om. B

VII. A ff. 163–164v; B ff. 327–327v

[1] αἰτίου B [2] ὑπειλήφει B [3] om. A [4] om. A [5] εὐεκτικῶς B [6] καὶ B [7] ἔμφανσιν B

VII. [a] cf. Joh. Dam., *Expositio fidei* 18, ed. Kotter II, p. 49, 5–6. [b] cf. Gr. Naz., *Or.* 38. 9; 45. 5, *PG* 36, 321A; 629B. [c] cf. F. Wutz, *Onomastica sacra* (*TU* 41–42), p. 184.

συντελείας λέγων[8], ὁ ἑστηκὼς ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ σου »[d]. 3. ῏Ω μαρτυρίας ἀμεταπείστου τὸ ἀπαράγραπτον[9] εἰς αἰῶνας[10] ἀριφραδῶς διατηρούσης· Μιχαὴλ ὁ μέγας ἄρχων, φησίν, *ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναστήσεται*[e]. Τίνων ἄρχων; τῶν ἀγγελικῶν στρατευμάτων, τῶν ἀρχαγγελικῶν συμμοριῶν, τῆς πυριμόρφου στρατολογίας. Μιχαὴλ ὁ μέγας ἄρχων τῆς ἀκηράτου χάριτι[11] τῶν ἀσωμάτων λεγεῶνος, Μιχαὴλ ὁ μέγας ἄρχων, ὁ ἑστηκὼς ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ σου· τοῦτ'ἔστιν, τῆς ἐκλεκτῆς Χριστοῦ κληρουχίας, τῆς τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τηρησάσης καὶ φυλαξάσης, οὐ μόνον κατὰ τὴν διὰ Μωσέως προσελθοῦσαν εἰς τὸ γένος νομοθεσίαν, ἀλλά γε καὶ κατὰ *τὴν καινὴν διαθήκην*[f], *ἣν* αὐτὸς *ἐνεκαίνισεν ἡμῖν*[g] *ὁ τῆς μεγάλης βουλῆς Ἄγγελος*[h] καὶ τῆς πατρικῆς ἀπαραλλάκτως ἀρχετυπίας Εἰκών, ὁ *θεαρχικὸς Ἰησοῦς*[i], *τῷ οἰκείῳ αἵματι τῆς δουλείας ἡμᾶς ἐξαγοράσας*[j] καὶ τὴν υἱοθεσίαν ἐμπεδώσας. 4. Μιχαὴλ ὁ μέγας ἄρχων, ὁ ἑστηκὼς ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ σου, συνέδραμε τῇ προσηγορίᾳ τὸ ἐπιτήδευμα τῆς ἀξίας· Μιχαὴλ γὰρ στρατηγὸς ἀπὸ θεοῦ ἑρμηνεύεται καθ'ἑβραϊκὴν διασάφησιν· οὐχ ἁπλῶς δὲ στρατηγὸς ὁ μυστηριάρχης[12] Μιχαὴλ ἀναδέδεικται[13], ἀλλά γε καὶ διστράτηγος πραγματικῶς ἀνηγόρευται· τῶν τε γὰρ ἀσωμάτων λειτουργικῶν δυνάμεων ἔξαρχος ὁ τρισόλβιος πέφυκεν, καί γε τοῦ Ἰουδαίων λαοῦ σκηπτοῦχος δημαγωγὸς πρὸς τῆς ἀγαθαρχίας τηνικαῦτα προσβέβληται[14]. « Οὐκ ἔστι γάρ, φησίν, εἷς ἀντεχόμενος μετ' ἐμοῦ περὶ τούτων, ὁ πάλαι τῷ Δανιὴλ κατὰ πρόσταξιν σχηματίσας θεοῦ ἄγγελος, ἀλλ' ἢ Μιχαὴλ ὁ ἄρχων ἡμῶν »[k]. Μιχαὴλ ὁ μέγας ἄρχων, ὁ πρὸς ἐπικουρίαν δραστικὸς ὑπέρμαχος, καθὼς αὖθις μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ ἡ θεολογία· « Ἰδοὺ Μιχαὴλ εἷς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων ἦλθεν βοηθῆσαί μοι, περί τινος τῶν πρωτίστων ἀγγέλων ταῦτα διεξιοῦσα, καὶ αὐτὸν κατέλιπον ἐκεῖ μετὰ τοῦ ἄρχοντος βασιλείας Περσῶν »[l]. 5. Μιχαήλ, τὸ πυριφλεγὲς πνεῦμα, τὸ ἀτελεύτητον χάριτι καὶ θεοεικελὸν[15] ζῷον, πρέσβυς δυνατώτατος, λειτουργὸς τῆς ἄνω δόξης ἀΐδιος· Μιχαήλ, ὁ τῇ μεθέξει τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας πρὸς τὸ θεομίμητον ὡς θεμιτὸν[16] ἀποτυπούμενος καὶ θέσει διαμένων ἀθάνατος· Μιχαήλ, τῶν ἀγγέλων ὁ πρόκριτος, ὁ πάσης ὑλικῆς ἐμφάσεως ἀπηλλαγμένος, ὁ *πανολβίαις* τῆς *προτελείου καὶ αὐτοτελοῦς*[m] τελεταρχίας *χύσεσιν*[n] ἐντρεφόμενος καὶ θείας ἀρετῆς ἀρχαγγελικῶς ἐφιέμενος· Μιχαὴλ ὁ μέγας ἄρχων, ὁ λεπτῇ φύσεως κατασκευῇ τὰ τῆς γῆς[17] ἑτοίμως περινοστῶν πέρατα καὶ εὐσεβῶς *οἷς βούλεται θεὸς ἐν μετασχηματισμῷ ὀπτανόμενος*[o].

VII. A ff. 163–164v; B ff. 327–327v

[8] sic AB [9] ἀμεταπείστου τὸ ἀπαράγραπτον : ἀμεταπτώτου τὸ ἀπερίγραπτον B [10] εἰς αἰῶνας : om. B [11] χάριτος B [12] θεοειδὴς B [13] ἀναδείκνυται A [14] προσβάλλεται A [15] nos : θεοεικελὲς A θεομελὲς B [16] ὡς θεμιτὸν : om. B [17] om. B.

VII. [d] Dan. 12. 1. [e] ibid. [f] cf. Hébr. 9. 15; Lc. 22. 20. [g] Hébr. 10. 20. [h] Is. 9. 5. [i] cf. Dion. Ar., *e. h.* 4. 3. 4, 10, *PG* 3, 477C, 484A. [j] cf. I Pierre 1. 18; Gal. 3. 13. [k] Dan. 10. 21. [l] Dan. 10. 13. [m] cf. Dion. Ar., *c. h.* 4. 1; 10. 3, *PG* 3, 177D; 273C. [n] cf. Dion. Ar., *c. h.* 13. 3, *PG* 3, 301C. [o] cf. Joh. Dam., *Expositio fidei* 17, ed. KOTTER II, p. 46, 35–36.

VIII. 1. Τοιγαροῦν, ὦ φίλοι πατέρες καὶ ἀδελφοὶ καὶ ἡ κατὰ Χριστὸν[1] νηπιάζουσα φύσις, οἱ[2] σήμερον πανευλαβῶς[3] ἐπὶ τῇ πανηγύρει τῶν μακαρίων συνδεδραμηκότες ἀρχιστρατήγων, ἐν καθαραῖς ψυχῶν ἕξεσι καὶ σωμάτων στεγαναῖς[4] διαθέσεσι θεῷ μελῳδήσωμεν καὶ τοὺς οὐρανίους θιασώτας ἁγνοπρεπῶς ἐπαινέσωμεν καὶ λόγοις εὐφροσύνης καὶ πνευματικῆς ἀγαλλιάσεως τούτων ἕκαστον ἀσπασώμεθα· χαίροις, Μιχαήλ, ἀρχιστράτηγε τῆς ἄνω παγκρατορίας, χαίροις, διειδέστατον τῆς τρισηλίου ἁγίας θεότητος ἔσοπτρον· χαίροις, Μιχαήλ[5], ὁ ταῖς θεαρχικαῖς ἀκτῖσιν πρὸς θεωτικὴν ἀποτυπούμενος εἰκόνα, χαίροις, ἄγαλμα θεῖον φωτολαμπὲς κυρίου. 2. Χαίροις, Μιχαήλ, ὁ τὴν Μωσέως ψυχὴν ἅτε δὴ θεοῦ θεράποντος ἐρίτιμον οὖσαν παραλαβὼν καὶ τὸν μισόκαλον διάβολον συνάραι λόγον περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ[6] ἐπιχειρήσαντα καταργήσας[a]· χαίροις, Μιχαήλ, ὁ τὸν προφήτην Ἀμβακοὺμ ἀερίῳ δρόμῳ ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων εἰς Βαβυλῶνα μεταβιβάσας καὶ τῷ θεσπεσίῳ Δανιὴλ ἐν τῷ λάκκῳ τῶν λεόντων συνάψας[b]· χαίροις, Μιχαήλ, ὁ τὸν οἰωνιστὴν[7] Βαλαὰμ κατὰ τὸ ἄμφοδον ἐμποδοστατήσας καὶ τοῦτον τῆς ἀτόπου μαντοσύνης[8] δι' ἐλεγμοῦ ξένου καὶ παραδόξου ἀπαγαγών[c]· χαίροις, Μιχαήλ, ἀρχιστράτηγε κυρίου, ὁ τὰς ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας[9] Σεναχηρεὶν[10] βασιλέως Ἀσσυρίων ἐν μιᾷ ῥοπῇ νυκτὸς θανάτῳ καθυποβαλὼν καὶ τῆς τούτου τυραννίδος Ἐζεκίαν τὸν εὐσεβῆ ἄνακτα[11] λυτρωσάμενος[d]· χαίροις, τοῦ πάλαι Ἰσραὴλ ὁ τρισμέγιστος δημαγωγός[12]. 3. Χαίροις, Μιχαήλ, ὁ τῷ[13] τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ ἐν Ἰεριχῷ ἐμφανισθεὶς καὶ τὰ θεῖα σύμβολα τῆς ἁγίας ἐνδόξου ὑπερυμνήτου καὶ θεοτόκου Μαρίας αἰνιγματωδῶς ἀποσημήνας. Τί γάρ φησιν ἡ θεολογία ; « Καὶ ἐγένετο ὡς ἦν Ἰησοῦς ἐν Ἰεριχῷ, καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδεν φανέντα ἄνθρωπον ἑστηκότα ἐναντίον αὐτοῦ καὶ ἡ ῥομφαία αὐτοῦ ἐσπασμένη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ προσελθὼν Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· "Ἡμέτερος εἶ ἢ τῶν ὑπεναντίων ;"· ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· " Ἐγὼ ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου νυνὶ παραγέγονα "· καὶ πεσὼν Ἰησοῦς ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν προσεκύνησεν καὶ εἶπεν αὐτῷ· "Δέσποτα, τί προστάσσεις τῷ σῷ οἰκέτῃ ;"· καὶ λέγει ὁ ἀρχιστράτηγος κυρίου πρὸς Ἰησοῦν· " Λῦσον τὸ ὑπόδημά σου ἐκ τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος ἐν ᾧ[14] σὺ ἕστηκας ἐπ'αὐτοῦ ἅγιος ἐστίν" »[e].

VIII. A ff. 164v–165v; B ff. 327v–328

[1] ἐν Χριστῷ B [2] om. B [3] εὐσεβῶς A [4] στεγναῖς B [5] χαίροις, Μιχαήλ : om. B [6] σώματος αὐτοῦ : προφητικοῦ σώματος B [7] οἰωνίτην B [8] μαντεοσύνης B [9] ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας : χιλιάδας καὶ ἄλλας ὀγδοήκοντα B [10] Σεναχηρὴμ B [11] om. B [12] χαίροις — δημαγωγός : post καταργήσας l. 11 transp. B [13] τῷ : τὸν B [14] ἐν ᾧ B : ὃν A

VIII. [a] cf. Jude 9. [b] cf. Dan. 14. 33–39. [c] cf. Nombr. 22. 22–35. [d] cf. IV Rois 19. 35–36. [e] Jos. 5. 13–15

IX. 1. Ὢ καινῶν καὶ παραδόξων μυστηρίων· τόπος ἅγιος, ἐν ᾧ Ἰησοῦς εἱστήκει, πρὸς τοῦ στρατηγοῦ τῶν ἀγγέλων πόρρωθεν[1] ὑποφητικῶς καταγγέλλεται, ἵν' ὅταν ἡμεῖς τοῦ μυστηρίου τὴν ἔκβασιν πραγματωδῶς θεασώμεθα, ἀδιστάκτῳ καρδίας πίστει τὰ μυστικῶς εἰκονισθέντα ὑποδεξώμεθα πράγματα· τόπος γὰρ ἅγιος ἐπ' ἐσχάτων γενεῶν ἡ ἁγία πανύμνητος καὶ ὑπερένδοξος θεοτόκος Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος γεγένηται, ὅλον ἐν ἑαυτῇ τοῦτον ἀστενοχωρήτως χωρήσασα καὶ μητροπρεπῶς διαιτήσασα, ἀφράστως, ἀκαταλήπτως τὴν ἡμῶν ἐξ αὐτῆς ἀπαρχὴν[2] προσλαβόμενον, μὴ φύραντα ἑκατέρας οὐσίας τὰ ἴδια διὰ τὴν καθ' ὑπόστασιν τῶν ἐς ταὐτὸ συνδεδραμηκυιῶν φύσεων ἕνωσιν, καθότι ἐν τῇ οἰκίᾳ τῆς θεότητος ὁ τοῦ Πατρὸς ἰσόχειρ Λόγος διαμένων περιωπῇ τὴν βροτῶν δι' οἶκτον ἀμεταβόλως ἠμπέσχετο σάρκα, φυλάξας ἑκατέρας οὐσίας σῴαν τὴν φυσικὴν ἰδιότητα. 2. Οὔτε γὰρ ἡ θεότης τοῦ Λόγου μείωσιν τῆς ἰδίας ὑπέστη ἀϊδιότητος, οὔτε μὴν ἡ ἀνθρωπία[3] ἢ πρὸς τὴν θείαν μετεποιήθη οὐσίαν ἢ πρὸς ἀνυπαρξίαν διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν λόγον συμφυΐαν[4] ἐχώρησεν, ἀλλὰ μεταλαμβάνει τοῦ κρείττονος, μὴ μεταδιδοῦσα τῇ ἀκτίστῳ καὶ θεαρχικῇ τῆς οἰκείας ἀσθενείας καὶ ταπεινότητος[5]· οὐ γὰρ κατὰ μεταβολὴν φύσεως θεοῦται τὸ ἐξ ἡμῶν, ἵνα μὴ σύγχυσις τοῖς ἰδιώμασιν τῶν συνελθουσῶν παρακολουθήσῃ φύσεων, ἀλλ' ἀντιδόσει[6] τοῦ κρείττονος θεοῦται τὸ καθ' ἡμᾶς, τῆς οἰκείας[7] διὰ τὴν πρὸς τὸν Λόγον περιχώρησιν μὴ ἐξιστάμενον ἰδιότητος, ἵνα τὰς δύο οὐσίας καὶ τοσαύτας θελήσεις τε καὶ ἐνεργείας ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει ὁ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ταὐτοθελὴς διαδεικνὺς Λόγος, θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ *θεαρχικὸς Ἰησοῦς*[a] παρὰ πάσης προσκυνηθῇ τῆς κτίσεως. 3. Διὰ ταῦτα τοίνυν ἡ μακαρία παρθένος τόπος θεοῦ τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ συμβολικῶς πρὸς τοῦ ταξιάρχου Μιχαὴλ προχαράττεται, ἡ ὑπὸ τοῦ βασταζομένου συνεχομένη καὶ τόπος χωρητικὸς τούτου χρηματίσασα, οὗ τόπος σωματικὸς[8] κατὰ τὴν ἀχώρητον τῆς αὐτοῦ θεότητος φύσιν ἐστὶν οὐδείς· αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ τόπος καθέστηκεν, ὡς ὑπὲρ τὰ πάντα ὢν ἐξῃρημένος καὶ πάντα περιέχων[9] καὶ *διὰ*[10] *πάντων ἀσχέτως διήκων καὶ τὰς προνοητικὰς ἀγαθοπρεπῶς ἐπὶ* τὰ προνοούμενα διϊεὶς *ἐνεργείας*[b], δι'αὐτοῦ δὲ οὐδέν[11]. 4. Καὶ ὥσπερ ὁ παλαιὸς Ἰσραὴλ διὰ τοῦ θεράποντος Ἰησοῦ *εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας*[c] εἰσῆλθεν (οὐ γὰρ διὰ Μωσέως ἤτοι τοῦ γραπτοῦ νόμου, καθότι τύπον ἔφερεν καὶ εἰκόνα[12] Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν), οὕτως ὁ νέος Ἰσραὴλ καὶ

IX. A ff. 165v–166v; B ff. 328–329
[1] πόρρω B [2] φύσιν in marg. gloss. B [3] ἀνθρωπεία AB cf. LAMPE *sub* ἀνθρωπία [4] συνάφειαν B [5] τῇ – ταπεινότητος : τῆς οἰκείας ἀσθενείας τὴν ἄκτιστον B [6] ἀλλ' ἀντιδόσει: ἀλλὰ τῇ μεταδόσει B [7] οὐσίας B [8] τούτου – σωματικὸς : om. B [9] περιέπων B [10] om. B [11] δι'αὐτοῦ δὲ οὐδέν : om. B [12] καὶ εἰκόνα : σημιοῦ(ται) B

IX. [a] cf. Dion. Ar., *e. h.* 4. 3. 4, *PG* 3, 477C = 4. 3. 10, 484A. [b] cf. Dion. Ar., *c. h.* 13. 3, *PG* 3, 301A. [c] Hébr. 11. 9.

«*νοῦς ὁρῶν θεὸν*[d]» διὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου εἰς *τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ*[e] καὶ πρώτην καὶ προσεχῆ πατρίδα ἡμῶν ἀποκαθίσταται διὰ τῆς αὐτοῦ[13] ἀφράστου πρὸς ἡμᾶς συγκαταβάσεως· ὅθεν εἰκότως ὁ μὲν τόπος ἐκεῖνος, ἐν ᾧ Ἰησοῦς ὁ Ναυίδης[14] εἱστήκει, εἰκὼν ἦν καὶ δήλωσις τῆς παναγίας ἀειπαρθένου Μαρίας, ὁ δὲ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦς, τοῦ ἐκ Δαυὶδ ἡμῖν ἀναβλαστήσαντος καὶ τὸν κόσμον τῇ αὐτοῦ θεουργίᾳ πρὸς τὴν ἀληθινὴν μητρόπολιν καὶ ὄντως *γῆν ἐπιθυμητὴν*[f] ἀποκαταστήσαντος.

X. 1. Τί δαὶ[1] καὶ πρὸς τὸν θειότατον λειτουργὸν Γαβριὴλ ἀποφθέγξομαι, ἐπειδή γε καὶ οὗτος τῇ τοῦ πρωτοστάτου Μιχαὴλ συμπαρείληπται ἑορτῇ, ὡς ἅτε τῆς νέας χάριτος ὑπάρξας διάκονος καὶ ταξιάρχης μέγας τῶν ἀγγέλων πεφυκώς; Ἄμφω γὰρ οὗτοι σχεδὸν τῆς μακαρίας τριάδος οἱ ἀρχάγγελοι τῶν ἄλλων ὑπερουρανίων ἀγγέλων ἐκφαντορικῷ τῆς οἰκείας ἀξίας ὀνόματι ἐτιμήθησαν. 2. Μιχαὴλ μὲν γάρ, ὡς ἤδη φθάσαντες εἴπαμεν, *στρατηγὸς ἀπὸ θεοῦ*[a] ἑρμηνεύεται, Γαβριὴλ δὲ *ἄνθρωπος θεοῦ*[b], ἐπειδή γε[2] οὗτος *τοῦ ἀποκεκρυμμένου μυστηρίου καὶ πρὸ τῶν αἰώνων θεῷ προωρισμένου*[c] τε καὶ διατεταγμένου τὴν σαφήνειαν ὡς[3] ἡμᾶς, οἷά τις ἄνθρωπος θεοῦ οἰκειότατος τῷ ὄντι, διηκονήσατο. 3. Ἐπεὶ οὖν χαρᾶς κοινῆς ἐχρημάτισεν ἐξαγγελεύς[4], γηθοσύνοις καὶ αὐτὸν ἀσπασώμεθα προσφωνήμασιν· Χαίροις, Γαβριήλ, ὁ τῇ παρθένῳ καὶ θεοτόκῳ Μαρίᾳ τὸ «*Χαῖρε, κεχαριτωμένη*[d]» προσφθεγξάμενος, δι'ἧς ἡ λύπη τῆς Εὔας ἐκποδὼν γέγονεν· χαίροις, Γαβριήλ, ὁ γενικωτάτης χαρᾶς εὐαγγέλια τῇ ἀνθρωπότητι διὰ τῆς παρθένου προμνηστευσάμενος, δι'ὧν ἐκαινουργήθη τῆς χοϊκῆς οὐσίας τὸ σκεῦος ὃ συνέτριψεν ὁ τῆς παρακοῆς προκαταρκτικὸς καὶ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων πολέμιος Βελίαρ· (4.) χαίροις, Γαβριήλ, ὁ *τοῦ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν* Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ[5], *οὗ μείζων* ἐν προφήταις θεοῦ *οὐδεὶς*[6] *ἐγήγερται*[e], καθὼς ἡ κυριακὴ φωνὴ ἀπεφήνατο, τὴν ἱερὰν καὶ παρ'ἐλπίδα ἀνθρωπίνης ἀκολουθίας γεγενημένην σύλληψιν, πλήρης ὢν τῆς ὑποφητικῆς τῶν ἀγγέλων ἰδιότητος, ἐν τῷ ναῷ τῷ ἱερεῖ Ζαχαρίᾳ ὑπαγορεύσας καὶ τῇ σιωπῇ τὴν αὐτοῦ γλῶτταν διὰ τὴν ἀπιστίαν πεδήσας, ἣν τεχθεῖσα ἡ τοῦ θείου λόγου ἐκ γηραλέας στείρας[7] φωνὴ αὖθις ἔλυσεν καὶ προφητείας τῆς ὄντως ἐσομένης ἠξίωσεν[f]· (5.) χαίροις, Γαβριήλ, ὁ τῷ μυστικωτάτῳ τῶν προφητῶν Δανιὴλ ἐμφανισθεὶς καὶ τῶν γενησομένων τὰς ἐκβάσεις κατὰ θεοῦ πρόσταξιν συμβολικῶς ἐξηγορήσας[g]· χαίροις, ἀρχιστράτηγε θεοῦ, ὁ τῷ αὐτῷ προφήτῃ ἀποσταλεὶς καὶ τῇ προτροπῇ

IX. A ff. 165v–166v; B ff. 328–329
[13] om. B [14] Ναυίδης : τοῦ Ναυίδ B
X. A ff. 166v–167v; B ff. 329–329v
[1] δὲ A [2] om. A [3] εἰς B [4] ἐξάγγελος A [5] τοῦ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου B [6] οὐκ B [7] στεῖρα B

IX. [d] cf. F. WUTZ, *Onomastica sacra* (*TU* 41–42), p. 88. [e] cf. Gal. 4. 26. [f] Ps. 105. 24.
X. [a] cf. F. WUTZ, *Onomastica sacra* (*TU* 41–42), p. 184. [b] ib. p. 184. [c] cf. I Cor. 2. 7 ; Col. 1. 26. [d] Lc 1. 28. [e] Matth. 11. 11. [f] cf. Lc 1. 11–20, 57–67. [g] cf. Dan. 8. 15–16.

τῶν ῥημάτων πρὸς ἀρετὴν καὶ προφητείας ἕξιν[8] ἐπιρρώσας, ὥς φησιν αὐτὸς ὁ συνετισθεὶς θεολόγος· « Καὶ ἰδοὺ Γαβριήλ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ὁράσει μου[9] ἐν τῇ ἀρχῇ, πετόμενος καὶ ἥψατό μου ὡσεὶ ὥραν θυσίας ἑσπερινῆς καὶ συνέτισέν με καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ καὶ εἶπεν· " Δανιήλ, νῦν ἐξῆλθον συμβιβάσαι σοι σύνεσιν· ἐν ἀρχῇ τῆς δεήσεώς σου ἐξῆλθεν ὁ λόγος καὶ ἐγὼ ἦλθον τοῦ ἀγγεῖλαί σοι[10], ὅτι ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν εἶ σύ[11], καὶ ἐννοήθητι ἐν τῷ ῥήματι καὶ σύνες ἐν[12] τῇ ὀπτασίᾳ."»[h].

XI. 1. Ὦ δυὰς ἀσωμάτων νοερῶς ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἑαυτὴν ἀποτυποῦσα καὶ τὴν θεαρχικὴν ἐμφέρειαν ὑπερκοσμίως πλουτοῦσα, καὶ μορφοῦν ἐφιεμένη τὸ νοερὸν αὐτῆς εἶδος *καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ ἄναντες ὡς θεμιτὸν ἐν συντονίᾳ τοῦ θείου καὶ ἀκλινοῦς ἔρωτος ἀνατεινομένη, καὶ τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις*[1] *ἀΰλως καὶ ἀμιγῶς εἰσδεχομένη καὶ πρὸς αὐτὰς ταττομένη καὶ νοερὰν ἔχουσα τὴν πᾶσαν ζωήν*[a]· ὦ δυὰς τῶν ἀγγέλων πρωτεύουσα καὶ θεοειδὴς τῇ μετοχῇ τῆς θεουργικῆς ἀκτῖνος χρηματίζουσα. 2. Ὦ δυὰς ἀρχαγγέλων Μιχαήλ τε καὶ Γαβριήλ, ἡ φθορᾶς πάμπαν ἀπρόσδεκτος, οἱ εὐκλεεῖς παραστάται τῆς τελεταρχικῆς τριάδος[2], οἱ τοῖς ἐκ ταύτης ἀχρόνοις ἀμαρύγμασιν πρὸς *θεοπτικὴν συμμετρίαν*[b] καὶ ὑποφητικὴν ἰδιότητα δυναμούμενοι καὶ *ἀκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν*[c] διαμένοντες. 3. Ὦ ξυνωρὶς θεοπρόβλητος Μιχαήλ τε καὶ Γαβριήλ, οἱ τῆς παλαιᾶς ἀρᾶς τὴν μειονεξίαν ἡμῖν προσημάναντες καὶ τῆς νέας εὐλογίας, ἣν[3] διὰ *τῆς* ἑαυτοῦ *ἀφθέγκτου θεοπλαστίας*[d] ὁ τοῦ πατρὸς συναΐδιος λόγος τῷ τῶν ἀνθρώπων ἐδωρήσατο γένει, τὴν μακαριότητα προσαλπίσαντες. 4. Ὑμεῖς *οἱ θεῖοι τόποι τῆς θεαρχικῶς*[e] *ἐνδιδομένης* ἀγαθοδότιδός τε καὶ φωτοδότιδος *αἴγλης*[f], καθ' ἣν μεσοπετεῖς τῆς τρίτης *τῶν ἀΰλων οὐσιῶν*[g] ἱεραρχίας διαδεικνύμενοι, ἀρχαγγελικῶν ἕξεων ἐνεργείᾳ τοὺς μεθ' ὑμᾶς θεομιμήτως *πρὸς ἐπιστήμην θείαν ἀνάγετε*[h]· (5.) ὑμεῖς τῶν ἁγίων ἀγγέλων τὰς ἀπείρους εὐθυμοσύνας ταξιαρχοῦντες σὺν αὐτοῖς ἀσιγήτως τὸν ἐπινίκιον τῇ τρισσοφαεῖ ἑνάδι ἀναπέμπετε ὕμνον· ὑμεῖς ἐνδιαθέτως τὰς θείας καὶ θεοπροβλήτους ἐμφάσεις τοῖς ὑποβεβηκόσιν ὡς πρωτάγγελοι διαπορθμεύετε· ὑμεῖς τῇ τάξει τῆς στάσεως ἅτε δὴ ὑπερβάθμιοι, οὐ τοπικῶς φημι, ἀλλὰ πρὸς τὴν ἐπιτηδειότητα, τοὺς ὑφειμένους ἀγγέλων[4] θιάσους

X. A ff. 166v–167v; B ff. 329–329v
[8] συμβολικῶς – ἕξιν : om. B [9] om. B [10] σε A [11] σὺ εἶ B [12] om. B
XI. A ff. 167v–168v; B ff. 329v–330v
[1] A p. c. : ἐλλάψεις A a. c. B [2] οἱ – τριάδος : om. B [3] ἡμῖν B [4] ὑφειμένους ἀγγέλων : ὑφισταμένους B

X. [h] Dan. 9. 21–23.
XI. [a] Dion. Ar., *c. h.* 4. 2, *PG* 3, 180A. [b] Dion. Ar., *c. h.* 13. 3, *PG* 3, 301A. [c] cf. Gr. Naz., *Or.* 38. 9, *PG* 36, 321A. [d] Dion. Ar., *c. h.* 4. 4, *PG* 3, 181B. [e] cf. Dion. Ar., *c. h.* 7. 4, *PG* 3, 212C. [f] cf. Dion. Ar., *c. h.* 3. 2, *PG* 3, 165A. [g] cf. Dion. Ar., *c. h.* 2. 2, *PG* 3, 137C, = 2. 4, 144B. [h] cf. Dion. Ar., *e. h.* 6. 3. 1, *PG* 3, 533C.

ἀρρήτῳ λόγῳ φωτίζετε· (6.) ὑμεῖς ἀνθρώπους ἐκ τρικυμίας καὶ ζάλης τῶν πονηρῶν πνευμάτων ἀπολυτροῦσθε· ὑμεῖς τὰς ἐν ἀέρι δαιμονιώδεις κακουργίας ταῖς φανοτάταις ἐξαυγείαις τῆς ὑμῶν ὠκυπόρου[5] ἐπιφοιτήσεως διασκεδάζειν πεφύκατε, ὑμεῖς τῶν πιστῶν καὶ ὀρθοδόξων λαῶν τὰς ἐκκλησίας φωτίζετε, ὑμεῖς ἀπὸ κινδύνων ὁρωμένων τε καὶ νοουμένων τοὺς πιστῶς καὶ εὐσεβῶς ὑμᾶς ἐπικεκλημένους[6] ἐλευθεροῦν οἴδατε, ὑμῶν καὶ[7] τὰ θεῖα τεμένη τὴν χάριν τῶν διαφόρων ἰάσεων, ὡς ἔκ τινος Καλλιρρόης, τοῖς ἀδιστάκτως προσιοῦσιν ἰαματίζουσιν. 7. Τίς γὰρ προσέδραμέν ποτε τῷ πανενδόξῳ σου νεῷ καὶ τοῦ παρενοχλοῦντος οὐκ ἀπήλλακται[8] πάθους, ὦ Μιχαὴλ οὐρανοφοῖτα ; Ποία τηκεδὼν ἴσχυσε[9] κατευμεγεθῆσαι τὸν κάμνοντα, εἰ μόνον ἔνδοθι τῷ περιβλέπτῳ σου ἱερῷ προσπεπέλακεν[10], Μιχαὴλ ταξιάρχα ; 8. Ὑμῶν δὲ καὶ αἱ πανίεροι εἰκονογραφίαι πολλὴν τοῖς πιστῶς ὁρῶσί τε καὶ ἀσπαζομένοις σχετικῶς, ἀλλὰ μὴ λατρευτικῶς, τὴν ἀκεσώδυνον ῥῶσιν[11] παρέχουσιν, καὶ μαρτυροῦσι πλεῖστοι οἱ τὰς καταλλήλους ἔνθεν τῶν νοσημάτων κομισάμενοι διὰ πίστεως ἀπολυτρώσεις[12].

XII. 1. *Πιπτέτω φθόνος*[a] δεινὸς τῶν εἰκονομάχων, *ἐμφραττέσθω τὰ στόματα*[b] *τῶν λαλούντων κατὰ* τῆς τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν εἰκόνος *ἀνομίαν ἐν ὑπερηφανίᾳ καὶ ἐξουδενώσει*[c]· εἰ γὰρ ἀσωμάτων φύσιν πρὸς τῆς ἀγαθαρχικῆς πηγαίας συμφερόντως ὑλαίοις σχήμασιν εἰκονίζειν παρειλήφαμεν ⟨ ἀκτῖνος ⟩[1], οὐ διὰ γραμμάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ δι'αὐτῶν[2] τῶν πραγμάτων εἰς ἀνωφερῆ τῶν ἡμετέρων νόων[3] χειραγωγίαν, ὥς φησιν ὁ μέγας καὶ ἀγγελικὸς νοῦς Διονύσιος, « Ἔστι, λέγων, καὶ καθ' ἕκαστον, ὡς οἶμαι, τῆς σωματικῆς ἡμῶν πολυμερείας εἰκόνας ἐναρμονίους ἐξευρεῖν τῶν οὐρανίων δυνάμεων »[d]· καὶ αὖθις περὶ τῶν παλαιῶν θεολόγων, « Καὶ ἀνθρωπομόρφους αὐτούς, φησίν, ἀναγράφουσι διὰ τὸ νοερὸν καὶ πρὸς τὸ ἄναντες ἔχειν[4] τὰς ὀπτικὰς δυνάμεις καὶ τὸ τοῦ σχήματος ὄρθιον »[e], πόσῳ γε μᾶλλον χρὴν ὑπολαμβάνειν, εἴπερ ἄρα[5] φιλευσεβῶμεν, τὴν αἰσθήσει τριχῇ καταληπτὴν ἐξεικονίζειν[6] τῶν ἁγίων πρὸς σωτηρίαν μορφήν[7]. 2. Οὐ γὰρ ἂν ἡμαρτημένως φαίης, ὦ κακόδαιμον σύ, ταῦτα τοῖς τοῦ πνεύματος διωρίσθαι ὑποφήταις· ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο τῆς ὑμετέρας τυφλότητος ἴδιον, τὸ μωμοσκοπεῖν ἀδεῶς τοὺς τῶν διδασκάλων ἐγκρίτους καὶ ἀποστολικὸν ἀπενεγκαμένους διὰ τὸ τοῦ βίου ἀνεπίληπτον γέρας. 3. Ὄντως πολλῆς ἀγνοίας καὶ σκότους ἀναπιμπλαμένας ὁρῶ τὰς τῶν ἡμιχρίστων καρδίας, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί·

XI. A ff. 167v–168v; B ff. 329v–330v
[5] ἐμπύρου B [6] ἐπικαλουμένους B [7] om. A [8] ἀπαλάττεται B [9] τηκεδὼν ἴσχυσε : τίς σχεδὸν ἰσχύσει B [10] προσπεπλακέναι B [11] δόσιν A [12] ἀπολυτρῶσιν B
XII. A ff. 168v–169v; B f. 330v
[1] ἀκτῖνος : verbum supplevi juxta Dion. Ar. *c.h.* 4. 3; *d. n.* 4. 5, 7, *PG* 3, 260D; 701C; cf. Encomium II, 2–3. [2] δι'αὐτῶν : om. B [3] νοῶν A [4] ἔχων A [5] om. B [6] τὰς add. B [7] μορφάς B

XII. [a] cf. Gr. Naz., *Or.* 44. 12, *PG* 36, 620C. [b] cf. Job 5. 16. [c] cf. Ps. 30. 19. [d] Dion. Ar., *c. h.* 15. 3, *PG* 3, 332A. [e] cf. Dion. Ar., *c. h.* 15. 2, *PG* 3, 329C.

κἀκεῖνό μοι περὶ αὐτῶν εὐλόγως[8] ὑπεισέρχεται φάναι· « Ἔδωκεν αὐτοῖς[9] ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν »[f]. 4. Ἀληθῶς δόλον ἐγκεκρυμμένον κατὰ τῆς ἀμωμήτου ἡμῶν πίστεως ἐν ἑαυτοῖς κατὰ τοὺς προηγησαμένους αἱρετικοὺς καὶ οὗτοι περιφέρουσιν, ὡς πρὸς τῆς ἀληθείας αὐτῆς[10] τινες αὐτῶν μικρῷ πρόσθεν ἀπηλέγχθησαν, μήτε τὴν σάρκωσιν[11] τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ σέβειν ἀναφανδὸν ἐξαγορεύσαντες, μήτε τὴν ἀσπόρως τεκοῦσαν αὐτὸν κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον πατροπαραδότως πρεσβεύοντες.

XIII. 1.Ἀλλ' ἡμεῖς τούτους ἐμματαιάζειν κατὰ σφᾶς αὐτοὺς χαίρειν φράσαντες[1], πρὸς τοὺς σατράπας τῶν ἀγγέλων καὶ κοινοὺς προστάτας ἡμῶν πάλιν ἀναδραμόντες ὀρθοδόξως εἴπωμεν· (2.) Ὦ δυὰς ἀγγέλων, θεοδμήτων[2] προϋχουσα καὶ δαιμόνων στίφη ἐλαύνουσα· ὦ ξυνωρὶς ἀγγέλων, φωτοφόρος[3] τῆς ἀκηράτου θεαρχίας λειτουργὸς ἀΐδιος καὶ τῶν ἐν περιστάσεσιν ἐξεταζομένων παναλκὴς ἐπιτάρροθος· ὦ δυὰς ἀγακλυτός, τὰς ἀπείρους τῶν θεοειδῶν νόων[4] ἀγελαρχοῦσα στίχας καὶ τῶν βροτῶν τὰς συνόδους φωτίζουσα· ὦ δυὰς ἀσωμάτων[5] Μιχαὴλ τε καὶ Γαβριήλ, οἱ τὰς ἄνωθεν θεοπροπίας[6] ἡμῖν διακονούμενοι καὶ σωτηρίαν λαοῖς προμηθούμενοι[7]· (3.) ὦ συζυγία σεπτή, τοὺς ὑμνητάς σου πάντας ἀπὸ ποικίλων δημεύσεων φύλαττε· τὴν λύσιν τῶν ὀφλημάτων ταῖς πρὸς θεὸν μεσιτείαις σου βράβευσον, ἀπὸ ἀδίκου χειρὸς ἐλευθέρωσον, *ἀπὸ συκοφαντίας ἀνθρώπων*[a] συντήρησον, (4.) τῶν παθῶν τὴν φλόγα κατάπαυσον, τῆς ἀγνοίας τὸ νέφος ἀπέλασον, τῆς ῥαθυμίας τὸν ζόφον ἐξόρισον, τῆς ῥαστώνης τὴν θύελλαν κόπασον, τὴν καταιγίδα τῆς σαρκὸς εὐμάρησον, τῆς ἀμελείας τὸν σκότον ἐξώθησον, φιληδονίας τὴν ἕξιν ἐξάλειψον, τῆς σωφροσύνης τὸ εἶδος ἀντάμειψαι, φιλαργυρίας τὴν νόσον ἐξίασαι, κενοδοξίας διάθεσιν μείωσον, φιλοκοσμίας τοὺς τρόπους ἀπάμβλυνον, τῶν οὐρανίων τὴν ἔφεσιν δώρησαι, πρὸς μετανοίας ὁδὸν χειραγώγησον, ἐπιστασίας ὑμῶν καταξίωσον, δαιμονικὰς προσβολὰς διασκέδασον, ἀγνοποιοὺς δωρεὰς ἡμῖν κόμισον, ταραχωδῶν ἐννοιῶν ἐλευθέρωσον, πραϋπαθείας ἰδίωμα χάρισαι, γνωστικῆς ἀγλαΐας ἀποπλήρωσον, (5.) ἱερωσύνης τὸ κῦδος χαρίτωσον, τοὺς ἱερεῖς τοῦ θεοῦ φωταγώγησον, εἰκονομάχων συλλόγους διάλυσον, λαθροδακτοῦντας ὡς κύνας κροτάφισον, κακοδοξοῦντας ἐκ μέσου παράγαγε, ὀρθοδοξίας τὸ κέρας παγίωσον, (6.) τοὺς πολεμίους ἐχθροὺς καταδίωξον, Ἀγαρηνῶν τὰς ὀφρύας κατάσπασον, χριστιανοὺς νικηφόρους ἀνάδειξον, τὴν πολιτείαν Ῥωμαίων χαράκωσον, φιλευσεβοῦντας σατράπας θωράκισον, καταδιώκειν ἐχθροὺς παιδοτρίβησον, τροπαιοφόρον στρατὸν ἐπανάδειξον, (7.) τὴν νεολαίαν ἁγνεύειν εὐδόκησον, τὴν νηπιάζουσαν φύσιν περίσκεπε, (8.) τοὺς καθ' ἡμᾶς Ναζιραίους εὐλόγησον, τῆς ἁγνείας τὸ πρᾶγμα τούτοις αὔξησον, τῆς ἀγάπης συνδέσμους[8] ἐπικύρωσον, ταπεινώσεως χάριν περιποίησαι[9], ἀλαζονείας τὸν ὄγκον κατάβαλε, ἀκτημοσύνην ἀσκεῖν ἐπισόφισον[10], ἐν σπηλαίοις οἰκοῦντας παραμύθησαι[11], ἡσυχάζοντας[12] ῥώμην νῦν χορήγησον, πειρασμῶν τὰς συστάσεις διασκόρπισον, τῶν δαιμόνων τοὺς δόλους ἐξαφάνισον, εἰς προσευχὰς νυχθημέρους βεβαίωσον, εἰς ἀσκήσεως δρόμον ἐπιτόνωσον[13], εἰς ψαλμῳδίας παννύχους ἀνδρείωσον, ἁγιωσύνην τελεῖν ἐπισύστησον, (9.) τὸν φιλόχριστον ἡμῶν καὶ θεόστεπτον μέδοντα ταῖς[14] κατ' ἐχθρῶν πολυσπόρων νίκαις στεφάνωσον, τὴν[15] τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν ὀρθοδοξίας τῷ κάλλει ταινίωσον.

XIV. 1. Τοῖς[1] πιστῶς καὶ ὀρθοδόξως τελοῦσιν τὴν πανίερον ταύτην καὶ εὐκλεᾶ τῆς συνάξεως ὑμῶν τελετὴν τὴν σωτηρίαν Χριστὸν τὸν θεὸν[2] δωρήσασθαι ἡμῖν ἱκετεύσατε, ἧπερ[3] καὶ ὑμεῖς ἅτε δὴ φιλάνθρωποι γάννυσθε[4], ἵν' οὕτως ταῖς ὑμετέραις εὐσεβῶς τε καὶ εἰρηναίως πηδαλιουχούμενοι ἱκετείαις[5] καὶ τὰς ζάλας τῆς βιωτικῆς ἀπημάντως διαπεράσαντες θαλάττης καὶ εἰς ἀπαθείας ὅρμον τὰς ψυχικὰς ἀναπαύσαντες ὁλκάδας, σὺν ὑμῖν τὴν ὑμῶν ἐπινίκιον ᾠδὴν θεῷ τῷ ἐν τριάδι βοήσωμεν λέγοντες· (2.) « *Ἅγιος ὁ θεὸς*[a] *καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*[b], ὁ ποιητὴς ὁρατῶν τε καὶ νοουμένων πραγμάτων, ἡ ἀναίτιος καὶ παναίτιος ἀρχή, ἀϊδίου γεννήτωρ υἱοῦ καὶ οὐσιωδῶς πνεύματος ἁγίου πηγή· (3.) *ἅγιος ἰσχυρὸς*[a] *Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία*[c], *δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο*[d], *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*[e], τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοούμενα, εἴτε σεραφίμ, εἴτε χερουβίμ, *εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες*, εἴτε δυνάμεις, *εἴτε ἐξουσίαι, εἴτε ἀρχαί*[f], εἴτε ἀρχάγγελοι[6], *εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ*[g] καὶ πατρὸς ἰσότυπος, συναΐδιος, ὁμοούσιος, ταὐτοθελής, ταὐτοενεργής, ταὐτοδύναμος, ὁμόδοξος· (4.) *ἅγιος*[7] *ἀθάνατος*[a], *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον*[h] καὶ ἐν υἱῷ ἀναπαυόμενον καὶ

XII. A ff. 168v–169v; B f. 330v
[8] τὸ λόγιον B [9] αὐτοὺς B [10] ὡς add. B [11] καθ'αὐτὸ add. A
XIII. A ff. 169v–170v; B ff. 330v–331v
[1] χαίρειν φράσαντες : χαίρειν φάσαντες A ἐάσαντες B [2] θεόδμητος B [3] φωτόδωρος B [4] νοῶν A [5] ἁγία add. B [6] θεοπρεπείας B [7] καὶ – προμηθούμενοι : om. B

XII. [f] Rom. 11. 8.
XIII. [a] Ps. 118. 134.

XIII. A ff. 169v–170v; B ff. 330v–331v
[8] αὔξησον – συνδέσμους : ἀξίωσον, τὸν τῆς ἀγάπης σύνδεσμον B [9] περιποίησον B [10] περιποίησον, τοὺς B [11] παραμύθησον B [12] ἡσυχάζοντας sic AB [13] εἰς – ἐπιτόνωσον : om. B [14] τοῖς B [15] τὴν : capituli initium posuerunt codd.
XIV. A ff. 170v–171v; B ff. 331v–332
[1] καὶ ante τοῖς add. B [2] Χριστὸν τὸν θεὸν : τῷ Χριστῷ B [3] εἴπερ B [4] γίγνεσθε B [5] ἱκεσίαις B [6] εἴτε ἄγγελοι fort. addendum [7] καὶ add. B

XIV. [a] cf. *Trisagion*. [b] II Cor. 1. 3. [c] I Cor. 1. 24. [d] Jn. 1. 3. [e] Col. 1. 16. [f] ib. [g] cf. Col. 1. 15. [h] Symb. CP (éd. Dossetti, p. 248).

μεταλαμβανόμενον παρὰ πάσης[8] τῆς κτίσεως, τὸ σῷζον, τὸ ἁγιάζον καὶ ναο-
ποιοῦν ἑαυτῷ τοὺς ἀξίους τῆς αὐτοῦ[9] σωτηριώδους ἐπιδημίας, δι'οὗ πᾶσα
φωτοποιὸς χάρις τοῖς ἀνθρώποις ἐκκέχυται καὶ πᾶσα πρόρρησις καὶ σοφία
20 δεδώρηται, ζωαρκές, ἁγιαστικόν, καθαρτήριον, θεοποιόν[10].» (5.) Τριὰς ἀδιαί-
ρετος καὶ μονὰς τρισυπόστατος, τὸ μὲν διὰ τὴν διαφορὰν τῆς τῶν προσώπων
ὑπάρξεως, τὸ δὲ διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ
θελήματος· ὧν γὰρ ἡ οὐσία μία τούτων καὶ ἡ ἐνέργεια μία, καὶ τὸ ἔμπαλιν, ὧν
διάφορος ἡ οὐσία τούτων διοίσει καὶ ἡ ἐνέργεια, ἡ[11] ὁμοδύναμος βασιλεία καὶ
25 ὁμόδοξος κυριαρχία· (6.) σὲ αἰνοῦσιν αἱ νοεραὶ στρατιαὶ τῶν ἀγγέλων, σὲ
δοξολογοῦσιν τὰ τῶν ἀνθρώπων ἄπειρα πλήθη, σὲ πᾶσα φύσις ἥ τε ἔμψυχος καὶ
ἄψυχος, λογική τε καὶ ἄλογος, θνητὴ καὶ ἀθάνατος, ὡς δημιουργὸν καὶ
πρύτανιν καὶ συνοχέα τοῦ παντός, *ὑμνεῖ, εὐλογεῖ, δοξολογεῖ, εὐχαριστεῖ,
προσκυνεῖ*[i]· σοὶ γὰρ ἀληθῶς πρέπει τιμὴ δόξα τε καὶ ἡ προσκύνησις, μεγα-
30 λωσύνη καὶ μεγαλοπρέπεια, τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ
ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς ἐφεξῆς ἅπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Ὡς ταξιάρχης τῆς ἄνω σκηπτουχίας
πρωτάγγελος πέλων τε ῥῦσαι πταισμάτων
λιταῖς με ταῖς σαῖς καὶ τρικυμίας βίου[12].

XIV. A ff. 170v–171v; B ff. 331v–332
[8] om. B [9] om. B [10] θεοποιοῦν B [11] om. B [12] iambos om. B

XIV. [i] cf. *Hymnus matutinus*, 5–8 (éd. Rahlfs II, p. 182).

INDEX LOCORUM SACRAE SCRIPTURAE ALIORUMQUE FONTIUM

INDEX VERBORUM MEMORABILIUM

Le choix des mots dans notre index veut mettre en évidence deux aspects du vocabulaire de l'Eloge des archanges: 1) l'érudition de l'auteur, qui se manifeste à travers des mots rares, poétiques et archaïsants; 2) l'évolution de la langue par rapport au grec classique, son apport au lexique proprement byzantin: soit acceptions nouvelles pour des mots existants, soit mots non encore lexicographiés; le recensement de ces termes vise à enrichir notre connaissance de la langue byzantine.

Conspectus siglorum

L* denotat vocabula quae in lexico Lampe asterisco signata sunt

LSJ denotat vocabula quae in lexico Liddell-Scott-Jones cum eadem significatione extant

L denotat vocabula quae in lexico Lampe cum eadem significatione extant

Dm denotat vocabula aut significationes quae tantum in lexico Demetrakos extant

Wi denotat vocabula aut significationes quae tantum in Lexico Vindobonensi (LBG)[1] extant

*** denotat vocabula quae in lexicis Liddell-Scott-Jones, Lampe, Demetrakos et LBG non exstant

ʃ denotat vocabula quae in lexicis illis cum diversa significatione extant

[1] E. Trapp [et al.], Lexikon zur byzantinischen Gräzität, Vienne, 1. 1994 α-ἀργυροζώμιον, 2. 1996 ἀργυροθώραξ-δυσαύχενος

FAUSTO BIANCO / S. AGATA MILITELLO

NOTE SU DUE MONETE D'ORO RINVENUTE A SAN MARCO D'ALUNZIO (ME)[1]

Con una tavola

L'area territoriale dell'odierna San Marco d'Alunzio (115 km ovest di Messina) è ormai identificabile, anche in base ai dati forniti dalla ricerca archeologica, con l'antica polis di 'Αλόντιον / Haluntium[2]. Ma se la denominazione del sito è da considerare sicura, problematica risulta invece la determinazione dell'arco cronologico nel quale s'inquadra l'esistenza dell'insediamento umano, che fu certamente greco prima e successivamente romano. Il problema storico che si presenta allo studioso – e la cui soluzione resta a tutt'oggi aperta – è quindi rappresentato dai «secoli bui» fra la fine della dominazione romana in Sicilia e l'inizio di quella normanna, quando il sito riprende sicuramente la sua attività, assumendo il nuovo nome di San Marco[3].

---

[1] L'autore desidera esprimere il suo più cordiale ringraziamento agli amici Carolina Cupane e Ewald Kislinger per la loro disponibilità.

[2] A. HOLM, Geografia antica di Sicilia. Palermo 1910, 71–72; R. HÜLSEN, Alontion. *RE* I 1595; Rosalia GERBINO, Topografia archeologica di Alunzio (Tesi di laurea). Palermo 1945/46; O. BRUNO, Alunzio – La leggenda delle origini. *Arch. Stor. Sic.*, ser. III 14 (1963) 81–157; G. SCIBONA, Halontion, in: The Princeton Encyclopedia of Classical Sites. Princeton 1976, 376–377; E. MANNI, Geografia fisica e politica della Sicilia antica. Roma 1981; G. SCIBONA, San Marco d'Alunzio (Messina): campagna di scavi 1979. *Boll. dei Beni Culturali ed Ambientali, Regione Sicilia (B.C.A.)* III (1982) 149; R. J. A. WILSON, Towns of Sicily during the Roman Empire, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 11, 1: Sizilien und Sardinien. Berlin 1988, 174–175. Epigrafe: G. GUALTHERUS, Siciliae obiacentium insularum et Bruttiorum antiquae tabulae cum animadversionibus. Messina 1624, 47–48 (nr. 308–316); Th. MOMMSEN (Ed.), Corpus Inscriptionum Latinarum X/2: Inscriptiones Siciliae et Sardiniae. Berlin 1883, 770 (nr. 7463–7471); G. KAIBEL (Ed.), Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae ... Berlin 1890, 70–71 (nr. 365–374); M.T. MANNI PIRAINO, Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo (*ΣΙΚΕΛΙΚΑ* VI). Palermo 1972, 66–70 (nr.41–70). Monete: F. BIANCO, A proposito della prima emissione bronzea di Alontion. *Arch. Stor. Messinese* 64 (1993) 5–18 (con bibliografia precedente).

[3] Gaufredo Malaterra, De rebus gestis Rogerii Calabriae et Sicilae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius, lib. II 17, ed. E. PONTIERI (RIS V/1 34); cfr. Storia de Normanni di Amato di Montecassino, volgarizzata in antico francese, a cura di V. DE

Per l'epoca precedente, bizantina ed araba, infatti, manca finora chiarezza. Deve ritenersi forse che l' insediamento sia del tutto scomparso, a causa probabilmente di un nuovo assetto economico del territorio verificatosi in età tardo-antica, che avrebbe provocato un trasferimento di popolazione dai vecchi centri collinari verso la immediata pianura, come l' esistenza dei siti di Pietra di Roma[4], San Pietro (di Deca)[5] e Piano Grilli[6], dislocati a mezza costa in prossimità delle vie di comunicazione romane[7], lascia intuire? O è piuttosto sostenibile la tesi di una continuità di presenza umana? Un argomento a favore di quest' ultima sembrerebbe essere il noto passo di Stefano Bizantino (prima metà del VI sec.), in cui si parla della città di Apollonia. Mentre nei codici la sua posizione viene sempre indicata come: πλησίον Λεοντίνων (= Lentini, nordovest di Siracusa) καὶ Καλῆς ἀκτῆς (= Calacte [oggi Caronia] sulla costa tirrenica)[8], lo studioso olandese Cluverio (1580–1622), non ritenendo verosimile la versione trádita, a causa della notevole distanza intercorrente fra i due luoghi, propose l'emendamento, universalmente accettato dalla critica, 'Αλοντίνων per Λεοντίνων[9], emendamento che fisserebbe definitivamente l'esistenza del toponimo nel VI secolo. Benché la proposta del Cluverio restituisca con tutta probabilità la lezione originaria, Stefano tuttavia non rappresenta una testimonianza sicura: è nota infatti la sua tendenza ad utilizzare nella sua opera fonti e materiali precedenti, che rispecchiano quindi situazioni topografiche più antiche[10]. Un riferimento diretto al tardo VI sec. in questo ambito territoriale rappresenta invece la nascita del centro bizantino di Demenna[11], la cui esatta ubicazione però è ancora discussa[12].

A questi incerti argomenti possiamo oggi finalmente accostare una evidenza più concreta, cioè il significativo rinvenimento in sito di due monete d'oro, bizantina l'una, araba l'altra. Gli esemplari in questione furono ricuperati tra il 1920 e il 1930, quello bizantino nella zona del castello e quello arabo in contrada Fumeri sottostante le mura dell' antica città, lato Palermo[13] (notifica Soprintendenza Sicilia Orientale/Siracusa, 15/2/1985).

Il primo pezzo è un solido battuto a Costantinopoli tra l' 868 e l'879, nel periodo cioè della coreggenza di Basilio I (che aveva assunto il potere

BARTHOLOMAEIS. Roma 1935, 244–245; Petrus Diaconus, Cronaca di Montecassino, lib. III 45 (MG SS VII 735); F. CHALANDON, Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile, I–II. Paris 1907 (ristampa New York 1960), I 196–197; J. J. NORWICH, I Normanni nel Sud. Milano 1971.

[4] C. FILANGERI, Dall' agorà al presbiterio. Storia di architetture della Sicilia. Palermo – Sao Paulo 1988, 34–46.

[5] A. SALINAS, Notizie degli scavi di antichità comunicate dal Socio G. Fiorelli nella seduta dal 20 giugno 1880. *Atti della R. Accad. dei Lincei*, anno CCLXXVII (1879/80), serie terza, *Memorie* V, XXI–XXII (San Marco di Alunzio, S. Pietro sopra Patti) 449–455, spec. XX (ristampa in A. SALINAS, Scritti scelti, I. Palermo 1976, 296–304); E. KISLINGER, Una moneta bizantina trovata nel «conventazzo» (Torrenova / ME). *JÖB* 41 (1991) 293–296.

[6] G. VOZA, L'attività della Soprintendenza ai Beni Archeologici della Sicilia Orientale dal 1976 al 1982. *Boll. dei Beni Culturali ed Ambientali, Regione Sicilia (B.C.A.)* III (1982) 93–137, qui 101–102,105.

[7] G. B. VERBRUGGHE, Sicilia (*Itinera romana* 2). Bern 1976; G. UGGERI, La Sicilia nella «Tabula Peutingeriana». *Vichiana* VI/2 (1969) 11–55 (127–171); IDEM, Il sistema viario romano in Sicilia e le sopravvivenze medioevali, in: La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee. Galatina 1986, 85–112; L. ARCIFA, Viabilità e politica stradale in Sicilia (sec. XI–XIII), in: Federico e la Sicilia. Dalla terra alla corona. Archeologia e architettura. Palermo 1995, 28.

[8] A. MEINEKE (Ed.), Stephan von Byzanz, Ethnika. Berlin 1849 (ristampa Graz 1958), 106. – Ancora oggi risulta controversa l'ubicazione di Apollonia, posta da alcuni studiosi sul Monte Vecchio di San Fratello (130 km ovest di Messina), da altri a Pollina (85 km est di Palermo) (J. SCHUBRING in *Monatsberichte d. k. preuss. Ak. d. Wiss. zu Berlin* 1866. Berlin 1867, 756; L. VASI, Delle origini e vicende di San Fratello. *Arch. stor. sic.*, n.s. 6 (1881 [1882]) 239–311; R. HÜLSEN, Apollonia (32). *RE* II/1, 117; G. BEJOR, Tucidide 7,32 e le vie ΔΙΑ ΣΙΚΕΛΩΝ nel settentrione della Sicilia. *Annali della scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia* III 3 [1973] 757–761; ulteriore bibliografa in MANNI 145). In merito al passo di Stefano Bizantino ci sia consentito avanzare alcune osservazioni: Innanzi tutto πλησίον va inteso come «nei dintorni, fra». Se accettiamo poi la correzione del Cluverio (v. sotto con nota 8) non vi è dubbio, che *fra Alontion e Calacte* le uniche rovine attribuibili ad una antica città sono quelle esistenti sul Monte Vecchio. Se, al contrario, preferiamo la versione originale, ne consegue, che Apollonia sia da ricercare in un punto intermedio *fra Leontinoi e Calacte*, il che esclude sempre ed in ogni caso l'attuale sito di Pollina, posto molto più ad occidente dell' odierna Caronia e di conseguenza in posizione certamente eccentrica rispetto a queste due località, per altro molto distanti fra loro.

[9] Ph. CLUVERIUS, Sicilia antiqua. Ubi primum universae huius insulae varia nomina ... Amsterdam 1723, 362, 475. Cfr. MANNI 145.

[10] H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, I–II (*Handb. d. Altertumswiss.* XII 5, 1–2). Monaco 1978, I 530.

[11] I. DUJČEV (Ed.), Cronaca di Monemvasia. Intr., testo critico, trad. e note (*Ist. Sic. di Studi Biz. e Neoell., Testi* 12). Palermo 1976, 12–15. Cfr. P. LEMERLE, La chronique improprement dite de Monemvasie: le contexte historique et légendaire. *REB* 21 (1963) 1–49; H. KALLIGAS, Byzantine Monemvasia. Monemvasia 1988.

[12] V. AMICO, Dizionario topografico della Sicilia, I–II. Traduzione italiana di G. DI MARZO. Palermo 1855 (ristampa Bologna 1975), I 368–369. VASI, op. cit. 251–264; IDEM, Notizie storiche e geografiche della città e valle di Demenna. *Arch. stor. sic.*, n.s. 10 (1885) 1–15; F. NICOTRA, Dizionario illustrato dei comuni siciliani. Palermo 1905, 219 (*s. v.* Alcara li Fusi); G. DE MARIA, Notizie storiche di Alcara in Val Demena. Messina 1967; C. FILANGERI, Ipotesi sul sito e sul territorio di Demenna. *Arch. stor. sic.*, ser. IV 4 (1978) 3–16; S. SERIO, Ipotesi sul territorio di Demenna ed origini del castello di Longi. Longi 1985; B. LAVAGNINI, Demenna e Demenniti, in: Byzance. Hommage à A. N. Stratos, I. Atene 1986, 123–128.

[13] Queste notizie sono tratte da appunti inediti (1935 ca.) di Gaetano Bianco per formare una storia di San Marco d'Alunzio.

imperiale il 23 Settembre 867) e del di lui figlio Costantino[14]. Il dritto della moneta (peso 4,42 g, diametro 20 mm [fig.1]) presenta il Cristo frontale assiso in trono con gesto benedicente, e circondato dalla leggenda: +IhSXPSRЄX RЄϚNANTIЧM* (Gesù Cristo, re dei regnanti). Nel rovescio sono raffigurati i due sovrani (Basilio a sinistra con barba) che sorreggono una lunga croce patriarcale. In semicerchio dalla spalla di Basilio I a quella di Costantino, si snoda la leggenda: bASILIOSЄT CONSTANT'AVϚϚ'b' (= Basilio e Costantino, augusti, imperatori). La moneta, attribuita dal Grierson[15] alla seconda classe dei solidi, appartiene dunque alla fase finale della dominazione bizantina in Sicilia, conclusasi di fatto con la presa di Siracusa da parte degli Arabi nell'878[16]. Soltanto la zona nord-orientale dell'isola, quella appunto comprendente Taormina, Demenna e Romettta, resistette per quasi un secolo, fino a quando, con la presa di quest' ultima nel 965, tutta la Sicilia divenne araba[17].

Il secondo esemplare è un robai o quarto di dinar (peso 0,89 g, diametro 15 mm [fig.2]). Il pezzo fu battuto in Palermo a nome di Al-Mustanṣir, califfo fatimida (1036–1094) nell'ultimo periodo della dominazione araba in Sicilia, caratterizzato dalla frantumazione del potere statale[18] che si

[14] A. VOGT, Basile I, empereur de Byzance et la civilisation byzantine à la fin du IXe siècle. Paris 1908; N. TOBIAS, Basil I (867 – 886), the Founder of the Macedonian Dynasty: A Study of the Political and Military History of the Byzantine Empire in the Ninth Century. New Brunswick / New Jersey 1969. Per la data del decesso di Costantino cfr. P. KARLIN-HAYTER, Quel est l'empereur Constantin le Nouveau commémoré dans le Synaxaire au 3 Septembre? *Byz* 36 (1966) 624–626.

[15] Ph. GRIERSON, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittermore Collection, III/1: Leo III to Nicephorus III, 717–1081. Washington, D.C. 1973, 481, 487–489 e pl. XXX. Cfr. W. WROTH, Imperial Byzantine coins in the British Museum. London 1966, 436; C. MORRISSON, Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale, I: De Philippicus à Alexis III (711–1204). Paris 1970, 542.

[16] M. AMARI, Storia dei Musulmani di Sicilia. Seconda edizione modificata e accresciuta dall' autore, pubblicata con note a cura di C. Nallino, I–III/1–3. Catania 1933–1939, I 394–551; B. LAVAGNINI, Siracusa occupata dagli Arabi e l'epistola di Teodosio Monaco. *Byz* 29/30 (1959/1960) 267–279; M. TALBI, L'émirat Aghlabide, 184–296/800–909. Histoire politique. Paris 1966, 403–489.

[17] A. A. VASILIEV – H. GRÉGOIRE – M. CANARD, Byzance et les Arabes, I–II/1–2. Bruxelles 1934–1968, II/1 105–109; AMARI I 552–575, II 99–110, 298–313; TALBI 489–509; F. MAURICI, Castelli medievali in Sicilia. Dai Bizantini ai Normanni (*La pietra vissuta* 5). Palermo 1992, 30, 53–54.

[18] A. AZIZ, A History of Islamic Sicily. Edinburgh 1975, 32–37; U. RIZZITANO, La conquista musulmana, in: Storia della Sicilia, III. Napoli 1980, 154–167; W. FELIX, Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert (*BV* XIV). Wien 1981, 205–216; F. MAURICI, Breve storia degli Arabi in Sicilia. Palermo 1995, 101–105.

rispecchia anche nelle cattive emissioni della zecca. Sul dritto della nostra moneta (con conio decentrato) si legge (in parte) l' iscrizione (integrabile con altri esemplari analoghi) «lā ilāh illā llāh (rr. 2, 1) | Muḥammad rasūl allāh | ʿAlī walīy allāh» , e sul bordo «Muḥammad rasūl allāh arsalahū bi-l-hudā wa-dīn al-ḥaqq li-yuẓhirahū ʿalā d-dīn kullihī» (Non v'è divinità se non Dio. Maometto è l'inviato di Dio. Alì è l'amico di Dio / Maometto e l'apostolo di Dio inviato da lui nel buon indirizzo e nella vera religione per farlo trionfare sopra ogni altra religione [Corano, Sura 9:33]), mentre il rovescio porta la leggenda: «al-imām | Abū Tamīm | al-Mustanṣir bi-llāh | amīr al-mu'minīn», e sul bordo «bi-smi llāh ḍuriba hādā d-dīnār bi-[luogo di conio, molto probabile Ṣiqillīya] sanat [indicazione dell'anno]» (al-imām Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh principe dei credenti / In nome di Dio fu coniato questo dinar in [Sicilia ?] nell' anno ...). Seguendo il Lagumina, ci sembra che la moneta sia databile agli anni precedenti il 445 dell'Egira (= 1053 d. Cr.)[19].

Al dilà dell'aspetto numismatico i due pezzi qui presentati consentono alcune considerazioni di ordine storico-sociale. Innanzi tutto, la circolazione di monete (d' oro) implica una frequentazione umana nel luogo di rinvenimento. Il fatto poi che l' esemplare bizantino ci sia pervenuto in ottimo stato di conservazione induce ad ipotizzare che esso sia stato tesaurizzato e ciò appare come una ulteriore conferma di questa frequentazione[20]. La constatazione infine che la zecca emittente sia Costantinopoli è indice di scambi commerciali, forse riferibili già all' esportazione della seta greggia. Seta si produceva a San Marco, almeno in periodo normanno[21], e

[19] B. LAGUMINA, Catalogo delle monete arabe esistenti nella biblioteca communale. Palermo 1892 (ristampa Bologna 1978), 182–183 (nr.185–186) e tav. Cfr. R. SPAHR, Le Monete Siciliane dai Bizantini a Carlo I d'Angiò. Zürich – Graz 1976, 127–128 (nr. 42). L'autore desidera esprimere il suo vivo ringraziamento al Dott. S. Nebehay dell' Institut für Numismatik, Università di Vienna, per l'accurato esame del pezzo.

[20] Un altro dato a sostegno di questa tesi potrebbe essere costituito da un follis di Leone VI (e Alessandro), figli e successori di Basilio I, rinvenuto in una cisterna in Via Cavallotti. Il sottoscritto e E. Kislinger intendono pubblicare questa moneta insieme con altre trovate in numerose cisterne dell' area urbana di San Marco d'Alunzio (notifica Soprintendenza Sicilia Orientale/Siracusa, 15/2/1985).

[21] Al-Idrisi, Opus geographicum. Napoli 1970/1984, 935. A. GUILLOU, La soie sicilienne au Xe–XIe s., in: Byzantino-Sicula II (*Ist. Sic. di Studi Biz. e Neoell., Quaderni* 8). Palermo 1975, 285–288; Leonie VON WILCKENS, Die textilen Künste. Von der Spätantike bis um 1500. München 1991, 75–81, 99–101, 181–186; Gisela HELMECKE, Sizilianische Textilien von den Arabern bis zu den Staufern, in: Das Staunen der Welt. Das Morgenland und Friedrich II (1194–1250). Berlin 1995, 24–28, 33; E. KISLINGER, I Normanni, la seta bizantina e San Marco d'Alunzio, in: Contributi alla conoscenza del territorio dei Nebrodi 3. S. Agata Militello 1996 (in corso di stampa).

prima ancora a Demenna, come attestatoci dai documenti della Geniza del Cairo: un mercante ebreo di stoffe vi depositava nel 1046 la somma di 300 robai[22] – simili a quello qui presentato?

Concludendo possiamo affermare che il rinvenimento di queste due monete d' oro, oltre a costituire una prima conferma della sopravvivenza del sito in età bizantino-araba, fornisce anche una chiave interpretativa che, in assenza di sicure testimonianze provenienti dalle fonti scritte, ci consente di appoggiare l'ipotesi di una continuità spazio-temporale 'Αλόντιον – Haluntium – Demenna – San Marco[23], certamente ancora da verificare attraverso future ricerche.

[22] S. D. Goitein, Sicily and Southern Italy in the Cairo Geniza documents. *Archivio Storico per la Sicilia Orientale* 67 (1971) 9–33; M. Gil, Sicily 827–1072, in the light of the Geniza documents and parallel sources, in: Italia Judaica. Gli Ebrei in Sicilia sino all' espulsione del 1492. Atti del V convegno internazionale, Palermo 1992 (*Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Saggi* 32). Roma 1995, 95–171, spec. 133 con nota 12, 148. Cfr. in generale A. M. Udovich, New Materials for the History of Sicily, in: Del nuovo sulla Sicilia musulmana (*Acc. Naz. dei Lincei. Fondazione L. Caetani* 26). Roma 1995, 183–210. Per la situazione analoga in Calabria cfr. D. Castrizio, Il rapporto fra seta e tarì nella Calabria bizantina, Normanna e Sveva. *Rivista italiana di numismatica e scienze affini* 96 (1994/95) 221–228.

[23] Cfr. E. Kislinger, Monumenti e testimonianze greco-bizantine di San Marco d'Alunzio (Me). S. Agata Militello 1995.

CHRISTOS THEODORIDIS / THESSALONIKI

VERSE BYZANTINISCHER DICHTER IN GRAMMATISCHEN SCHRIFTEN UND BYZANTINISCHEN LEXIKA SOWIE SCHOLIEN-SAMMLUNGEN

Die Identifizierung der Zitate aus zeitgenössischen Dichtern, welche die byzantinischen Philologen in ihre Kommentare antiker Autoren eingeflochten haben, hilft manchmal, die Abfassungszeit dieser Werke zu bestimmen und Aufschluß über ihre Autoren zu erhalten.

Hier sollen einige Identifizierungen vorgelegt werden, auf die ich bei der Vorbereitung der Ausgabe des Lexikons des Patriarchen Photios gestoßen bin. Die byzantinischen Lexika und die Scholien-Sammlungen werden hier in annähernd chronologischer Reihenfolge aufgeführt.

1. Zu den Epimerismi Homeri (ed. A. R. Dyck, I, Berlin–New York 1983, 89, 26–31)

Der noch unbekannte Verfasser der Epimerismen zu Homer führt als Beleg für das Partizip ἠτιμωμένος vier Verse aus einem Gedicht an, das der neue Herausgeber dieses Werkes A. Dyck nicht identifizieren konnte. Ep. Hom. 11 B[1b] p.89, 26–31 Dyck: {οὕνεκα τὸν Χρύσην} ἠτίμησεν· δεῖ γινώσκειν ὅτι τὸ ἠτίμησέν ἐστιν ἀορίστου πρώτου ἐνεργητικοῦ τρίτου προσώπου. ἔστι δὲ παρὰ τὸν ἀτιμάζω ἐνεστῶτα. τινὲς δὲ ἐνταῦθα λέγουσιν αὐτὸ ὡς δευτέρας συζυγίας τῶν περισπωμένων. ἔστι δὲ καὶ δευτέρας, ἀλλ' οὖν καὶ τρίτης, ὥσπερ „ὁ τῆς δόξης κύριος ἐν ἀδοξίᾳ μορφῆς ἐπὶ τοῦ ξύλου ἠτιμωμένος ἑκουσίως κρέμαται“.

Die Worte ἐπὶ τοῦ ξύλου ἠτιμωμένος werden einige Zeilen weiter noch einmal angeführt (p. 90, 38–40 Dyck): τί διαφέρει τὸ ἀτιμῶ, ἡ τρίτη συζυγία[1], τοῦ ἀτιμάζω; ἀτιμῶ μὲν λέγεται τὸ κατὰ τὸν νόμον ὁλοσχερῶς κατακρίνω, ἐξ οὗ τὸ „ἐπὶ τοῦ ξύλου ἠτιμωμένος“, ἤτοι κατακεκριμένος[2].

[1] Statt ἡ τρίτη συζυγία erwartet man hier wohl τῆς τρίτης συζυγίας.

[2] Diese Stelle wurde vom Verfasser des Etym. Gudianum p. 227, 7–11 de Stefani wörtlich übernommen. Das Etym. Magnum, welches den Vers ἐπὶ τοῦ ξύλου ἠτιμωμένος auf S. 164,11 ebenfalls anführt, hängt höchstwahrscheinlich vom Etym. Gudianum ab. Die neuen Herausgeber der griechischen Etymologika Fr. Lasserre und N. Livadaras (vol. II ἀνά – βώτορες, Athen 1992, 285, Zeile 31) konnten den Autor dieser Stelle nicht identifizieren.

Die Verse ὁ τῆς δόξης κύριος κτλ. sind einem Kanon auf die Auferstehung Christi aus der Parakletike (nach der Tonart πλάγιος τοῦ πρώτου, 5. Ode, 2. Strophe, Verse 1–4) entnommen (Parakletike, ed. I. et Sp. VELUDAE, Venedig 1857, 182 b):

Ὁ τῆς δόξης κύριος
ἐν ἀδοξίας μορφῇ
ἐπὶ τοῦ ξύλου ἠτιμωμένος
ἑκουσίως κρέμαται
τὴν θείαν μοι δόξαν
ἀφράστως προμηθούμενος.

2. Zu den Scholien der Ars Grammatica des Dionysios Thrax (ed. A. HILGARD, Lipsiae 1901)

a) Der Scholiast der Ars Grammatica des Dionysios Thrax führt als Beleg für den zweiten Aorist ἴδον den Vers ἴδον παῖδες Χαλδαίων an, dessen Autor A. HILGARD nicht ausfindig machen konnte. Schol. Dion. Thr., ed. A. HILGARD, Grammatici Graeci vol. I³, Lipsiae 1901, 363, 37–38: εἴδω τὸ βλέπω, τούτου δὴ ὁ δεύτερος ἀόριστος ἴδον, οἷον „ἴδον παῖδες Χαλδαίων“.

Der Vers ἴδον παῖδες Χαλδαίων ist aus dem Akathistos Hymnos (9. Strophe, Vers 1) übernommen worden (W. CHRIST – M. PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 142 = C. A. TRYPANIS, Fourteen Early Byzantine Cantica [*WBS* V], Wien 1968, 33):

Ἴδον παῖδες Χαλδαίων
ἐν χερσὶ τῆς παρθένου
τὸν πλάσαντα χειρὶ τοὺς ἀνθρώπους κτλ.

b) Der Kompilator der Scholien zu der Ars grammatica des Dionysios Thrax zitiert als Beispiel für den Gebrauch der interrogativen Konjunktion ἆρα zwei Verse. Schol. Dion. Thr. p. 586, 2–4 HILGARD: ἀπορίαν δὲ σημαίνουσιν (d. h. die Konjunktionen ἆρα κᾆτα μῶν) ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ οὕτως· „ἆρα καλέσει με τοῦ λοιποῦ μαθητήν;“

Diese Verse sind einem Gedicht auf die Auferstehung Christi nach der Tonart πλάγιος τοῦ πρώτου aus der Parakletike entlehnt (Parakletike, ed. I. et Sp. VELUDAE, Venedig 1857, 180 b):

Λῃστὴς ἐθεολόγησε
κἀγὼ ἠρνησάμην σε·
ἆρα καλέσεις με
τοῦ λοιποῦ μαθητήν;
ἢ πάλιν δείξεις με
ἁλιέα βυθοῦ[3];

[3] Zu der im kritischen Apparat auf S. 586, 6–9 von HILGARD aus der Hs. Hauniensis 1965 mitgeteilten Stelle οὐκ ἄγγελος οὐκ ἄνθρωπος ἀλλ' αὐτὸς ὁ κύριος ἔσωσεν ἡμᾶς, deren

3. Zum Lexikon des Suidas (ed. A. ADLER, Lipsiae 1928–38)

In zwei Aufsätzen mit kritischen Bemerkungen zum Lexikon des Suidas habe ich auch acht vom Verfasser dieses Lexikons eingelegte Stellen aus der byzantinischen Kirchenpoesie identifiziert[4]. Hier führe ich fünf weitere Stellen vor, deren Identifizierung mir in der Zwischenzeit gelungen ist.

a) Suid. ε 373 ἐκβάλλω· αἰτιατικῇ· τὸν Ἀδὰμ ἐξέβαλε τοῦ παραδείσου. ἐκβάλλομαι δὲ γενικῇ· „ἐξεβλήθη Ἀδὰμ τοῦ παραδείσου“. Die Worte ἐξεβλήθη Ἀδὰμ τοῦ παραδείσου, die auch im Traktat über griechische Syntax der Hss. Barocc. 57 und Canonic. gr. 41 bei J. A. CRAMER überliefert werden[5], entstammen einem anonymen Hymnus des Triodions auf die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies (Triodion, ed. I. et Sp. VELUDAE, Venedig 1856, 58 a):

Ἐξεβλήθη Ἀδὰμ τοῦ παραδείσου
διὰ τῆς βρώσεως·
διὸ καὶ καθεζόμενος ἀπέναντι τούτου κτλ.

b) Suid. ε 1144 ἐν αὐτῇ γὰρ καταφεύγοντες· ἐν τοῖς τοιούτοις πρὸς τὸ πρωτότυπον ἡ σύνταξις ἐπανάγεται· ἔστι γὰρ ἡ σκέπη. θὲς οὖν, εἴ τι βούλει, γένος ἀρσενικόν, θηλυκόν, οὐδέτερον, πάλιν ἐπὶ τοῦτο θέλεις ἐλθεῖν. ὅμοιον τούτῳ καὶ τὸ „ῥάβδον δυνάμεως κεκτημένοι τὸν σταυρόν“. ὀφείλεις οὖν εἰπεῖν ἐν αὐτῷ πρὸς τὸν σταυρόν.

Die Worte ῥάβδον δυνάμεως κεκτημένοι τὸν σταυρόν stammen aus einem Hymnus auf die Gottesmutter, der in den liturgischen Büchern anonym überliefert wird (Pentekostarion, ed. BARTHOLOMAIOS IMBRIOS, Venedig 1856, 93 b):

Ῥάβδον δυνάμεως
κεκτημένοι τὸν σταυρόν
τοῦ υἱοῦ σου, θεοτόκε,
ἐν αὐτῷ καταβάλλομεν κτλ.

Autor Hilgard nicht ermitteln konnte, vgl. meine Identifizierung derselben Stelle bei Choiroboskos (Ep. Ps. 37,11 GAISFORD bzw. Etym. Gudianum p. 237,24 DE STEFANI = Etym. Magnum 173, 5) mit dem anonymen Hymnus aus dem Triodion: *BZ* 73 (1980) 344–345. – Diese Stelle schwebte wohl auch dem Patriarchen Photios in seiner Rede auf den Karfreitag § 3 S. 65, 12–16 LAOURDAS vor: ἐννοήσωμεν τίς ἐστιν ὁ ταύτην ἀποθεσπίσας τὴν ψῆφον· οὐκ ἄνθρωπος γάρ, οὐκ ἄγγελος, οὐκ ἄλλος τις τῶν μετὰ ταύτην τὴν πρώτην φύσιν τῇ τῶν ἀσωμάτων συνεξεταζόμενος, ἀλλ' αὐτὸς ὁ πάντων δεσπότης, αὐτὸς ὁ κριτής, ὁ κρῖναι μέλλων κτλ.

[4] *Hermes* 116 (1988) 472–473 (Nr. 6–8) und 121 (1993) 491–493 (Nr. 8–9).

[5] Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecarum Oxoniensium IV, Oxford 1837, 291, Zeile 18.

c) Suid. ε 2025 ἐπιγράφομαί σε· αἰτιατικῇ· „ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, ἀγαθέ, ὃν ἐπεγραψάμεθα τῇ ἐντολῇ".

Das Zitat ist aus dem Kanon auf die Auferstehung Christi nach dem zweiten Ton der Parakletike (1. Ode, 2. Strophe, V. 1–2) übernommen (Parakletike, ed. I. et Sp. VELUDAE, Venedig 1857, 53 b):

Ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, ἀγαθέ,
ᾧ ἀπεγραψάμεθα,
τῇ ἐντολῇ τῇ σῇ μὴ πειθαρχήσαντες,
τῷ σταυρῷ σου κέκριται κτλ.

Der Kompilator des Lexikons des Suidas fand in seiner Vorlage den zweiten Vers in der Form ὃν ἐπεγραψάμεθα, während das von mir eingesehene liturgische Buch ᾧ ἀπεγραψάμεθα bietet.

d) Suid. λ 145 λατρεύω· τὸ τιμῶ· αἰτιατικῇ, ὡς τὸ „οὐκ ἐλάτρευσαν τὴν κτίσιν οἱ θεόφρονες παρὰ τὸν κτίσαντα". δοτικῇ δὲ ἐπὶ τοῦ θύω κτλ.

Die Verse οὐκ ἐλάτρευσαν τὴν κτίσιν οἱ θεόφρονες παρὰ τὸν κτίσαντα sind dem Kanon auf Mariä Himmelfahrt des Johannes von Damaskos (7. Ode, 1. Strophe, V. 1–3) entnommen (CHRIST – PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 230 = Menäen, 15. August, ed. BARTHOLOMAIOS IMBRIOS, Venedig 1852, 88 b):

Οὐκ ἐλάτρευσαν
τὴν κτίσιν οἱ θεόφρονες
παρὰ τὸν κτίσαντα,
ἀλλὰ πυρὸς ἀπειλὴν κτλ.

e) Suid. ψ 30 ψαύει· γενικῇ· ἅπτεται. „ὡς ἐμψύχῳ θεοῦ κιβωτῷ ψαυέτω μηδαμῶς".

Die Verse ὡς ἐμψύχῳ θεοῦ κιβωτῷ ψαυέτω μηδαμῶς wurden aus dem Kanon auf den Eintritt Mariä in den Tempel (9. Ode, 1. Strophe, Verse 1–2) übernommen (Menäen, 21. November, ed. BARTHOLOMAIOS IMBRIOS, Venedig 1852, 159 b):

Ὡς ἐμψύχῳ θεοῦ κιβωτῷ
ψαυέτω μηδαμῶς χεὶρ ἀμυήτων·
χείλη δὲ πιστῶν κτλ.

4. Zum Etymologicum Gudianum (ed. L. DE STEFANI, Lipsiae 1909–20 und Fr. STURZ, Lipsiae 1818)

a) In der Glosse αἴσθω zitiert der Verfasser des Etym. Gudianum einen Vers, dessen Autor de Stefani nicht ermittelt hat. Etym. Gud. 55, 7–9 DE STEFANI: αἴσθω· σημαίνει δύο· τό τε νοῶ, ὃ καὶ ψιλοῦται, τό τε χαίρομαι, <ὃ> (addidit de Stefani) καὶ δασύνεται, ἐξ οὗ καὶ τὸ „ἥσθην σου τοῖς λόγοις". καὶ ὁ θεολόγος κτλ.

Der Vers ἥσθην σου τοῖς λόγοις ist einem Kanon auf die Verkündigung Mariä (25. März) des Johannes Monachos (8. Ode, 2. Strophe, V. 3) entnommen (Menäen, ed. BARTHOLOMAIOS IMBRIOS, Venedig 1852, 117 a = CHRIST – PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 240):

Ἔννοια πᾶσα ἡττᾶται βροτῶν, ἀντέφησεν ἡ παρθένος
Ζητοῦσα ἅπερ μοι φθέγγῃ παράδοξα·
Ἥσθην σου τοῖς λόγοις, ἀλλὰ δέδοικα
Θαμβηθεῖσα, μὴ ἀπάτῃ με ὡς Εὔαν κτλ.

b) Der Verfasser des Etym. Gudianum belegt in der folgenden Erklärung den Imperativ εἴπατε mit einer Stelle, die de Stefani mit Vorbehalt auf die Acta Apostolorum 24, 20 zurückgeführt hat. Etym. Gud. 425, 3–5 DE STEFANI: εἶπον· ῥῆμα προστακτικόν· τὸ θέμα ἔπω, τὸ λέγω, ὁ ἀόριστος εἶπα· καὶ ἔστι σεσημειωμένον· τὸ τρίτον εἶπε, τὸ προστακτικὸν εἶπον εἴπατε· „εἰπάτωσαν οἱ Ἰουδαῖοι".

An der von de Stefani angegebenen Stelle der Apostelakten kommt zwar der Imperativ εἰπάτωσαν vor, der Verfasser des Etym. Gudianum hatte sie jedoch schwerlich im Sinne. Die Stelle ist einem Hymnus auf die Auferstehung Christi aus der Parakletike (nach der zweiten Tonart) entlehnt (Parakletike, ed. I. et Sp. VELUDAE, Venedig 1857, 56 b):

Εἰπάτωσαν Ἰουδαῖοι
πῶς οἱ στρατιῶται ἀπώλεσαν
τηροῦντες τὸν βασιλέα;
διατί γὰρ ὁ λίθος οὐκ ἐφύλαξε κτλ.

c) Der Verfasser des Etym. Gudianum konstatiert einen Unterschied zwischen der von de Stefani ermittelten Stelle aus den Psalmen ἐπλήγην ὡσεὶ χόρτος (Ps. 101,5) und der Stelle κατεπλάγη Ἰωσήφ, deren Autor von de Stefani nicht angegeben wird. Etym. Gud. 513, 1–2 de Stefani: ἐπλήγην ὡσεὶ χόρτος τοῦ κατεπλάγη Ἰωσήφ διαφέρει· τὸ μὲν γὰρ σωματικόν, τὸ δὲ ψυχικόν.

Die Stelle κατεπλάγη Ἰωσήφ ist einem Hymnus auf die Gottesmutter Maria entnommen worden (Parakletike, ed. I. et Sp. VELUDAE, Venedig 1857, 136 b = CHRIST – PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 60):

Κατεπλάγη Ἰωσήφ
τὸ ὑπὲρ φύσιν θεωρῶν
καὶ ἐλάμβανεν εἰς νοῦν
τὸν ἐπὶ πόκον ὑετὸν
ἐν τῇ ἀσπόρῳ συλλήψει σου κτλ.

d) Der Verfasser des Etym. Gudianum spricht unter dem Stichwort φυλακή von den vielen Bedeutungen dieses Wortes, deren erste er mit

einem Vers aus der byzantinischen Dichtung belegt. Etym. Gud. 559, 5–7 Sturz: φυλακή· σημαίνει ἕξ· τὸ σκοτεινὸν ἀφεγγὲς οἴκημα, ὡς τὸ „ποία φυλακὴ οὐκ ἔσχε σε δέσμιον;" καὶ τὸ τρίτον μέρος τῆς νυκτός κτλ.

Die Stelle wird sowohl im Etym. Magnum 803, 20–21 φυλακή· σημαίνει τὸ σκοτεινὸν καὶ ἀφεγγὲς οἴκημα, ὡς τὸ „ποία φυλακὴ οὐκ ἔχει" als auch im Etym. Symeonis überliefert, dessen Text Th. Gaisford aus dem Vossianus gr. 20 im Apparat zum Etym. Magnum 2241E mitgeteilt hat: σημαίνει δὲ φυλακὴ ε'· τὸ σκοτεινὸν καὶ ἀφεγγὲς οἴκημα, ὡς τὸ „ποία φυλακὴ οὐκ ἔχει σε δέσμιον;"

Die Stelle ποία φυλακὴ οὐκ ἔσχε σε δέσμιον ist einem Hymnus auf den Apostel Paulus entnommen worden (Menäen, 29. Juni, ed Bartholomaios Imbrios, Venedig 1852, 118 b):

Ποία φυλακὴ οὐκ ἔσχε σε δέσμιον;
ποία δὲ ἐκκλησία οὐκ ἔχει σε ῥήτορα;
Δαμασκὸς μέγα φρονεῖ ἐπὶ σοί, Παῦλε, κτλ.[6].

5. Zum Ilias-Kommentar des Eustathios 675, 49

Bei einem anderen Versuch, die von Eustathios in seinen Kommentar zur Ilias eingelegten Verse aus byzantinischen Dichtern zu identifizieren[7], hatte ich damals zwei von den vier Stellen des Passus 675, 48–51 ausgeklammert. Eine dieser zwei Stellen konnte ich in der Zwischenzeit identifizieren: Eust. 675, 48–49 τὸ δὲ „ἤτοι κλῆρος ἐμός" (H 191) ἐχρησίμευσεν ἡμετέρῳ θείῳ μελῳδῷ (Cosmae Ierosol. can. VIII 32 ap. Christ – Paranikas, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 187 = *PG* 98,472D) ἐν τῷ „οὐ κλῆρος γὰρ ἐμός", ὥσπερ καὶ ἕτερός τις ἐκ Πινδάρου (Pyth. 2,43) ἔλαβε τὸ „μόνη καὶ μόνον".

Die Stelle μόνη καὶ μόνον ist einem Gedicht auf die Geburt Mariä entnommen (Menäen, 8. September, ed. Bartholomaios Imbrios, Venedig 1852, 65 a):

Καὶ ἡ κατὰ ἀνατολὰς πύλη
ἀποκυηθεῖσα προσμένει
τὴν εἴσοδον τοῦ ἱερέως τοῦ μεγάλου
μόνη καὶ μόνον

[6] Bei der Erklärung δημιουργῶ· ὁ μέλλων δημιουργήσω, ἐδημιουργήθην, ἡ μετοχὴ δημιουργηθείς, τὸ θηλυκὸν δημιουργηθεῖσα (Etym. Gudianum 352, 8–9 de Stefani) schwebte dem Verfasser des Lexikons wohl die Stelle aus dem Kanon auf Pfingsten (8. Ode, 1. Strophe, V. 5) des Johannes von Damaskos vor (Christ – Paranikas, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 216 = *PG* 96,837B): ἡ δημιουργηθεῖσα σύμπασα κτίσις.

[7] Verse byzantinischer Dichter im Ilias-Kommentar des Eustathios. *BZ* 81 (1988) 249–252.

εἰσάγουσα Χριστὸν
εἰς τὴν οἰκουμένην κτλ.

Eustathios kannte den Hymnus mit Sicherheit aus dem alljährlichen Vortrag in der byzantinischen Kirche.

6. Zum Lexikon des Zonaras (ed. I. A. H. Tittmann, Lipsiae 1808)

Über die Beschaffenheit des Lexikons des Zonaras liegt seit über zwanzig Jahren die ausgezeichnete Darstellung von K. Alpers in der *Realencyclopädie* (X A, 1972, 732, 19–763, 29) vor. Alpers ging aber in seinen präzisen Ausführungen auf die hier besprochenen Stellen nicht ein.

a) Zonarae Lexicon p. 139: ἄληκτον· ἀντὶ τοῦ ἀλήκτως· „ἄληκτον ὑμνεῖ τὸν κενούμενον λόγον". ἔστι δὲ μεσότητος ἐπίρρημα κτλ.

Der Vers ist dem Kanon auf die Geburt Christi (8. Ode, 2. Strophe, V. 2) des Johannes von Damaskos entnommen (Christ – Paranikas, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 208 = *PG* 96,824B):

Λύμην φυγοῦσα τοῦ θεοῦσθαι τῇ πλάνῃ
ἄληκτον ὑμνεῖ τὸν κενούμενον λόγον
νεανικῶς ἅπασα σὺν τρόμῳ κτίσις κτλ.

Die Stelle des Zonaras fehlt in den von A. Nauck in seiner Ausgabe der Kanones des Johannes von Damaskos zu diesem Vers verzeichneten Zeugnissen (Ioannis Damasceni Canones iambici cum commentario et indice verborum ex schedis Augusti Nauck editi, *Mélanges Gréco – Romains* 6, 1893, p. 203, V. 107)[8].

b) Zonarae Lexicon p. 681: ἐκτυπωτέρως καὶ ἐκτυπώτερον· ἀντὶ τοῦ φανερωτέρως· „δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον", ὅ ἐστι καθαρώτερον.

Der Vers δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον ist aus dem berühmten Kanon des Johannes von Damaskos auf die Auferstehung Christi (9. Ode, 3. Strophe, V. 5) übernommen (Christ – Paranikas, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 221 = *PG* 96,844B):

Ὦ πάσχα τὸ μέγα
καὶ ἱερώτατον, Χριστέ.
ὦ σοφία καὶ λόγε
τοῦ θεοῦ καὶ δύναμις,
δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον
σοῦ μετασχεῖν κτλ.

[8] Zu der Stelle des Zonaras S. 128 ἀλοχεύτου· ἀσπόρου· „ἐξ ἀλοχεύτου προελθὼν καὶ λοχευθεὶς (*lege* λογχευθεὶς) τὴν πλευρὰν πλαστουργέ μου", welche auch von Suidas α 1366 in abweichender Form überliefert wird, vgl. *Hermes* 116 (1988) 472.

Die zweite Glosse ἐκτυπώτερον· φανερώτερον, welche Zonaras auf S. 661 bietet, geht, wie ADLER ermittelt hat, auf das Lexikon des Suidas ε 693 ἐκτυπώτερον· φανερώτερον zurück. Sie findet sich auch im Lexikon des Hesychios ε 1775 LATTE ἐκτυπώτερον· κυριώτερον, φανερώτερον und im Cyrill-Glossar (codd. b m N) ἐκτυπώτερον· προδηλότερον, προφανέστερον (προσφανέστερον codd. m N) wieder. Das Lemma dieser Glosse dürfte auf Gregor von Nazianz zurückgehen: Or. 28, 4 (*PG* 36, 32 A) τυχὸν ἂν καὶ τρανοῖντο (d.h. αἱ νοεραὶ φύσεις), εἰ καὶ μὴ πάντῃ, ἀλλ' ἡμῶν γε τελεώτερόν τε καὶ ἐκτυπώτερον.

c) Zonarae Lexicon p. 766: ἐξανθῶ· ἀναβλαστάνω. „ἐξήνθησεν ἡ ἔρημος“.

Die Stelle ἐξήνθησεν ἡ ἔρημος ist einem Kanon der Parakletike entlehnt (Parakletike, ed. I. et Sp. VELUDAE, Venedig 1857, 53 b):

Ἐξήνθησεν ἡ ἔρημος
ὡσεὶ κρίνον, κύριε,
ἡ τῶν ἐθνῶν στειρεύουσα
ἐκκλησία τῇ παρουσίᾳ σου κτλ.

d) Zonarae Lexicon p. 998: ἤνεγκεν· ἀντὶ τοῦ ἐχώρησεν· „ἤνεγκε γαστὴρ ἡγιασμένον λόγον“.

TITTMANN notierte zu dieser Stelle: „Haec e scriptore quodam ecclesiastico deprompta puto“. Die Stelle ist dem Kanon des Johannes von Damaskos auf die Geburt Christi (1. Ode, 2. Strophe, V. 1) entnommen (CHRIST – PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 205 = *PG* 96,820A):

Ἤνεγκε γαστὴρ ἡγιασμένη λόγον
σαφῶς ἀφλέκτῳ ζωγραφουμένη βάτῳ κτλ.

Das Zeugnis des Zonaras fehlt in der Ausgabe von NAUCK (a.a.O. S. 199, V. 6).

e) Zonarae Lexicon p. 1395: νευστάζων· κινῶν, ἐννεύων· „νευστάζων κάραν Ἰούδας“.

Die Stelle νευστάζων κάραν Ἰούδας ist, wie ich bei einer anderen Gelegenheit nachgewiesen habe[9], dem Kanon des Kosmas von Jerusalem auf den Gründonnerstag (7. Ode, 2. Strophe, V. 1) entnommen (CHRIST – PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 192 = *PG* 98,480B):

Νευστάζων κάραν Ἰούδας
κακὰ προβλέπων ἐκίνησεν
εὐκαιρίαν ζητῶν παραδοῦναι
τὸν κριτὴν εἰς κατάκρισιν κτλ.

[9] *BZ* 69 (1976) 400 (Nr. 5).

f) Zonarae Lexicon p. 1405: νοτίου· θαλασσίου· „νοτίου θηρός“· λέγει δὲ τὸ κῆτος.

Die Stelle νοτίου θηρός ist dem Kanon des Kosmas von Jerusalem auf die Erhöhung des Kreuzes (14. September, 6. Ode, 1. Strophe, V. 1) entnommen (CHRIST – PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 163 = *PG* 98,505B):

Νοτίου θηρὸς ἐν σπλάγχνοις
παλάμας Ἰωνᾶς
σταυροειδῶς διεκπετάσας κτλ.

Der Nachweis der sechs hier vorgeführten Stellen aus der liturgischen Dichtung der Byzantiner bestätigt die von ALPERS a.a.O. S. 739, 29–40 gewonnene Erkenntnis, daß der Verfasser des Lexikons des Zonaras möglicherweise ein Mönch war.

7. Zum Lexicon Vindobonense (ed. A. NAUCK, St. Petersburg 1867)

Der Verfasser dieses Lexikons, Andreas Lopadiotes, führt auf S. 17, 18–19 als Beispiel für die Bedeutung des Verbums αἴρω τὸ ἐκβάλλω καὶ ἀφανίζω den Vers ἆρον τὸν κλοιόν an, dessen Herkunft NAUCK nicht nachweisen konnte.

Dieser Vers ist, wie ich bei einer anderen Gelegenheit nachgewiesen habe[10], dem großen Kanon des Andreas von Kreta (1. Ode, 8. Strophe, V. 3) entnommen (CHRIST – PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 148 = *PG* 97,1336B):

Ὑπερούσιε τριὰς
ἡ ἐν μονάδι προσκυνουμένη,
ἆρον τὸν κλοιὸν
ἀπ' ἐμοῦ τὸν βαρὺν
τὸν τῆς ἁμαρτίας κτλ.[11].

8. Zu den anonymen Scholien der Wolken des Aristophanes V. 9a (ed. W. J. W. KOSTER)

Der anonyme Scholiast der Wolken des Aristophanes belegt die aktive Bedeutung des Verbums ἐγείρω mit einem Vers aus der byzantinischen Dichtung, dessen Herkunft Koster nicht ermittelt hat. Scholia recentiora

[10] *BZ* 69 (1976) 400 (Nr. 4).

[11] Bei dieser Gelegenheit sei der Nachweis des anonym zitierten Autors in einer Lobrede auf den heiligen Nestor (Kapitel 4, Zeilen 6–7) mitgeteilt, welchen die Herausgeberin S. KOTZABASSI nicht gefunden zu haben gesteht (*Ἑλληνικά* 41, 1990, 270): ἄριστον μέν, ὅπερ ἔφη τις, σὺν τῷ καλῷ τέρψιν ἡγούμενος, ἄνευ δὲ τούτου κάκιστον. Die Stelle ist aus der Pseudo-Isokratischen Rede für Demonikos § 16 übernommen: τὰς ἡδονὰς θήρευε τὰς μετὰ δόξης· τέρψις γὰρ σὺν τῷ καλῷ μὲν ἄριστον, ἄνευ δὲ τούτου κάκιστον.

in Nubes, ed. W. J. W. KOSTER, Groningen 1974, 201, V. 9a: ἁρμοδιώτατα εἰρήκει ἐνταῦθα ὁ ποιητὴς τὸ ἐξεγείρεται· κυρίως γὰρ ὅταν ἐκ τοῦ ὕπνου ἀναστῶμεν, τότε προσφορώτερόν ἐστιν εἰπεῖν ἐγείρομαι. καὶ τὸ μὲν ἐγείρομαι παθητικῶς ἐκφερόμενον σημαίνει τὸ ἀνίσταμαι αὐτὸς ἐγώ, τὸ δὲ ἐγείρω τὸ ἐνεργητικὸν τὸ ἀνίστημι ἕτερον, ὡς καὶ τὸ „τῆς κλίνης καὶ τοῦ ὕπνου ἐξήγειράς με, κύριε".

Die Worte τῆς κλίνης καὶ τοῦ ὕπνου ἐξήγειράς με κύριε sind aus einem Hymnus des Horologions auf Jesus Christus übernommen (Horologion, ed. BARTHOLOMAIOS IMBRIOS, Venedig 1864, 2):

Τῆς κλίνης καὶ τοῦ ὕπνου
ἐξεγείρας με, κύριε,
τὸν νοῦν μου φώτισον
καὶ τὴν καρδίαν καὶ τὰ χείλη μου ἄνοιξον κτλ.

9. Zum Traktat des cod. Darmstadt. 2773 fol. 38v

In einer ausführlichen Beschreibung der Hs. 2773 der Großherzoglichen Hofbibliothek zu Darmstadt teilten L. VOLTZ und W. CRÖNERT eine Stelle aus einem Traktat eines unbekannten byzantinischen Gelehrten mit, dessen Autor sie nicht ermitteln konnten[12]: „Man vgl. z.B. folgende Glossen fol. 38v: <ο>ὓς ἐνίψατο ηὐτρέπιζε πρὸς προδοσίαν πόδας. ζήτει εἰ καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐπὶ τῆς σημασίας ταύτης λαμβάνεταί ποτε τὸ ἐνιψάμην".

Die Stelle οὓς ἐνίψατο ηὐτρέπιζε πρὸς προδοσίαν πόδας ist dem Kanon auf den Gründonnerstag (8. Ode, dritte Strophe, Verse 3–4) des Kosmas von Jerusalem entlehnt (CHRIST – PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum christianorum p. 193 = *PG* 98,480D):

Νόμου φιλίας ὁ δυσώνυμος
Ἰσκαριώτης γνώμῃ ἐπιλαθόμενος
οὓς ἐνίψατο ηὐτρέπιζεν[13]
εἰς προδοσίαν πόδας.
καὶ σοῦ ἐσθίων ἄρτον κτλ.

10. Zu der Διήγησίς τινος φιλοσόφου περὶ τῶν ἑπτὰ Ἑλλήνων τῶν φιλοσόφων § 5

In einem Traktat über die sieben Weisen läßt der unbekannte Verfasser den Philosophen Platon folgende Worte über Jesus Christus sprechen (Fragmente griechischer Theosophien, herausgegeben von H. ERBSE, Hamburg 1941, S. 221 bzw. B. SNELL, Leben und Meinungen der Sieben Weisen, München ²1943, S. 156): Πλάτων ὁ μεγαλώνυμος εἶπεν· θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ

[12] *Centralblatt für Bibliothekswesen* 14 (1897) 540–541.
[13] ηὐτρέπισεν die Ausgaben.

καὶ ἔστιν καὶ ἔσται οὔτε ἀρξάμενος οὔτε παυσάμενος. ὁ δὲ υἱὸς αὐτοῦ ὁ Χριστὸς μέλλει γεννηθῆναι ἐκ παρθένου Μαρίας κτλ.

Der Anfang des Spruches θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται οὔτε ἀρξάμενος οὔτε παυσάμενος ist aus einem Hymnus auf Pfingsten übernommen (Pentekostarion, ed. BARTHOLOMAIOS IMBRIOS, Venedig 1856, 196 a):

Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
ἦν μὲν ἀεὶ
καὶ ἔστιν καὶ ἔσται
οὔτε ἀρξάμενον
οὔτε παυσόμενον.
ἀλλ' ἀεὶ πατρὶ καὶ υἱῷ κτλ.

Der byzantinische Dichter hat hier, wie P. KARAVITES richtig festgestellt hat[14], Gregor von Nazianz nachgeahmt: „Likewise Gregory's xli 9, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν μὲν ἀεί, καὶ ἔστι καὶ ἔσται, οὔτε ἀρξάμενον οὔτε παυσόμενον, ἀλλ' ἀεὶ πατρὶ καὶ υἱῷ συντεταγμένον καὶ συναριθμούμενον is copied by the unknown composer of the second hymn of the Pentecost lauds, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται, οὔτε ἀρξάμενον οὔτε παυσόμενον, ἀλλ' ἀεὶ πατρὶ καὶ υἱῷ συντεταγμένον καὶ συναριθμούμενον."

Die Worte μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον wurden vom Schreiber der Cyrill-Hs. Bodleianus Auct. T. II 11 am Schluß der Glosse ἀΐδιον hinzugefügt (fol. 89v): ἀΐδιον· αἰώνιον· μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον. Daß es sich bei den Worten μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον um eine Hinzufügung des Schreibers des Bodleianus handelt, wird durch die zwei anderen Rezensionen des Cyrill-Glossars bewiesen, deren Hss. Vallicellianus E 11 (s. X = A) und Vaticanus gr. 2130 (s. XI = B) die Glosse ἀΐδιον in der Fassung ἀϊδίων· αἰωνίων (AB = Hesychii Lexicon α 1779 LATTE) und ἀϊδίῳ· ἀεὶ ὄντι (A) bieten (vgl. Hesych. α 1778 LATTE ἀΐδιον· ἀεὶ ὄν, ἀεὶ ὑπάρχον)[15].

Korrektur-Zusatz:
Zur „Ewigkeitsformel" ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται vgl. W. BÜHLER, Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen, Göttingen 1964, 145–146 mit weiterer Literatur.

[14] Gregory Nazianzenos and byzantine Hymnography *JHSt* 113 (1993) 85.
[15] Ich benutze die Gelegenheit, hier eine Richtigstellung anzubringen. Die von mir im *JÖB* 26 (1977) 49–51 vorgeschlagene Identifizierung des im Pap. Graec. Vindob. 31956 erhaltenen Kanons mit jenem auf die Erzengel Michael und Gabriel des Johannes Monachos war vom trefflichen Mark NAOUMIDES schon fünfzehn Jahre vorher vorgenommen worden: *TAPhA* 93 (1962) 247–252.

MICHAEL GRÜNBART / WIEN

PROSOPOGRAPHISCHE BEITRÄGE ZUM BRIEFCORPUS DES IOANNES TZETZES

In der Beschäftigung mit Ioannes Tzetzes liegt seine Briefsammlung etwas abseits der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit, obgleich sie für das Verständnis seines Lebens und Wirkens neben verstreuten Angaben in seinen Werken die Hauptquelle darstellt[1].

Abgesehen von Carl Wendel, der die Briefe für seinen immer noch gültigen Tzetzes-Artikel in Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft berücksichtigte[2], und Jonathan Shepard, der die Briefe an Leon Charsianites, den Metropoliten von Dristra, zum Großteil übersetzte und umfassend kommentierte, fehlt eine breiter angelegte Behandlung des epistolographischen Schaffens dieses Gelehrten[3].

Hauptaugenmerk in den folgenden Ausführungen wird auf das gesellschaftliche Umfeld anhand der Adressaten und der in den Briefen erwähnten Persönlichkeiten gerichtet. Eine Gesamtkommentierung der Briefe ist nicht beabsichtigt, der Vergleich mit Briefsammlungen von Zeitgenossen (Michael Tornikes, Eustathios von Thessalonike, Georgios Tornikes, Konstantinos Manasses) in struktureller und brieftopischer Hinsicht kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.

Die Briefe sind vollständig überliefert, allerdings waren sie bei der Veröffentlichung durch Ioannes Tzetzes mit ihrem Kommentar, den

---

[1] Ioannis Tzetzae epistulae. Recensuit P.A.M. LEONE. Leipzig 1972 (zitiert wird nach dieser Ausgabe [Seite, Zeile; außerhalb des eindeutigen Kontexts mit Zusatz Tzetzae epistulae (LEONE)]). LEONE ersetzt die Ausgabe von Th. PRESSEL, Joannis Tzetzae Epistolae. Tübingen 1851, die aber trotzdem an mancher Stelle konsultiert wird. PRESSEL konnte seine Ankündigung, weiter über die Briefe zu arbeiten, wohl nicht verwirklichen (Praefatio VI). Auf folgende Rezensionen der Ausgabe LEONES wird öfters Bezug genommen: A. KAZHDAN, *VV* 34 (1973) 289–290; W. HÖRANDNER, *JÖB* 24 (1975) 291–292; G. FATOUROS, *BZ* 68 (1975) 67–69.

[2] C. WENDEL, Art. Tzetzes Johannes. RE VII A (1948) 1959–2010. An dieser Stelle sei auch Michael JEFFREYS angeführt, der Einiges zum Leben des Vielschreibers aus seinen übrigen Werken zusammenstellt (M. JEFFREYS, The Nature and Origin of the Political Verse. *DOP* 28 [1974] 141–195, 148–150).

[3] J. SHEPARD, Tzetzes' Letters to Leo at Dristra. *Byzantinische Forschungen* 6 (1979) 191–239.

Historien, verbunden. Erst spätere Abschreiber trennten das Werk in Kommentar und Briefe[4]. Tzetzes gab seine Sammlung in zwei Teilen heraus, der erste Teil reichte bis Brief 69, der zweite umfaßte die Briefe 70 bis 107. Die Zusammengehörigkeit von Adresse und Brief wird vorausgesetzt, sie ist von Tzetzes beabsichtigt[5]. Eine Abschrift der Briefe blieb für die spätere Veröffentlichung beim Absender, zumindest ein Beleg dazu läßt sich anführen. Der sechste Brief schließt mit ἐνδείᾳ χάρτου, ὡς βλέπεις, σεσίγηκα (15,13), was von ihm mit τῷ πρωτογράφῳ γὰρ ταύτης τῆς ἐπιστολῆς χάρτῃ οὐδὲ γράμματος ἑνὸς χώρημα ὑπελείφθη (162,17–18) kommentiert wird, also auf dem „zuerst geschriebenen (Original-)Blatt dieses Briefes war kein Raum mehr für einen Buchstaben übrig". Tzetzes hat der Nachwelt seine Briefsammlung in chronologischer Ordnung hinterlassen, was durch mannigfaltige Bezüge der Briefe zueinander unterstützt wird[6]. Darum erscheint es sinnvoll, diese Ordnung bei der folgenden Analyse beizubehalten, Briefe an dieselben Adressaten bzw. Persönlichkeiten werden wegen der besseren Übersichtlichkeit zusammen behandelt. Die Datierung (zumeist auf Jonathan Shepard beruhend) wird nach jedem Briefeintrag in Spitzklammern eingesetzt (ausgenommen sind davon die fiktiven Briefe, die keine konkreten Angaben enthalten und nur philophronetischen Charakter aufweisen). Die Briefe umspannen den Zeitraum von etwa der Mitte der dreißiger Jahre bis zum Anfang der 60er Jahre des 12. Jahrhunderts, wobei die Dokumente in der ersten Hälfte dieses Zeitraumes, also bis ca.

[4] Zur gemeinsamen Publikation seiner Briefe und der Historien s. WENDEL (s. A. 2) 1995, 50–64. Die Historien werden nach der letzten Ausgabe von P.A.M. LEONE, Ioannis Tzetzae Historiae (*Pubblicazioni dell'istituto di filologia classica. Università degli studi di Napoli* I) . Napoli 1968 zitiert. – „Vollständig" meint hier die von Tzetzes gewollt publizierte Anzahl von Briefen.

[5] Selten sind die Briefe, in denen der Adressat noch einmal in einer „Binnenanrede" namentlich angesprochen wird. Den Begriff der Binnenanrede führte J. DIVJAK zwar für die lateinische Spätantike (Augustinus) ein, doch läßt sich der Begriff auch gut auf die byzantinische Epistolographie anwenden (J. DIVJAK, Die Binnenanrede in den Briefen Augustins. *Revue bénédictine* 100 [1984] 285–294). Durch die systematische Untersuchung der Anreden kann in oft nur anonym adressierten Briefen zumindest der gesellschaftliche Platz der betreffenden Person eingeengt werden. Für die byzantinische Epistolographie fehlt, abgesehen von den Arbeiten Henrik ZILLIACUS' (Art. Anredeformen. *RAC* Suppl. I [1985/86] 465–497 [Beitrag abgeschlossen 1964]; DERS., Zur Abundanz der spätgriechischen Gebrauchssprache [*Commentationes Humanarum Litterarum. Societas Scientiarum Fennica.* 41,2]. Helsinki 1967), jegliche Voruntersuchung. Selten werden bei Tzetzes Eigennamen in der Binnenanrede wiederholt (16,15–16 [γλυκύτατόν μοι τεκνίον 'Ανδρόνικε]; 134,11. 136,4 [Ὁ γλυκύς μοι 'Αλέξιος]; 136,7 [τέκνον τριφίλητον Κλάδων Γεώργιε]; 150,6 [Εὐωνυμεῦ Γοβῖνε, δραπέτα Δημήτριε δίκορε]).

[6] Zusammengefaßt bei SHEPARD, Letters (s. A. 3) 202–215.

1148, zahlenmäßig überwiegen[7]. Am Ende werden die Namen der behandelten Personen durch einen alphabetischen Index erschlossen.

* *
*

Brief 1 ⟨um 1155⟩. – Die Eingangsepistel, in der Tzetzes allgemein zu einem Rundumschlag gegen seine Kontrahenten ausholt, ist an den Diakonos Epiphanios, Neffen des Metropoliten von Side[8], gerichtet[9].

Die folgenden neun Briefe entstanden bis zum Jahre 1138, in welchem der Bruder Isaakios Tzetzes starb, wie man aus der zehnten Briefüberschrift erfährt.

Brief 2 ⟨vor 1138⟩. – Tzetzes bittet Ioannes Kukumas, ihm das entlehnte Buch endlich zurückzuschicken[10].

* *
*

[7] Die Chronologie der Briefe präsentiert Jonathan SHEPARD unter Einbeziehung von H. GISKE, De Ioannis Tzetzae scriptis ac vita. Rostock 1881, 3–11, und G. HART, De Tzetzarum nomine vitis scriptis. Leipzig 1880, 17–24, in seiner Arbeit sehr übersichtlich, LEONE ist in seinen Datierungsansätzen ungenau (Praefatio XVIII–XIX und gelegentliche Anmerkungen oberhalb des kritischen Apparates und Testimoniennachweises).

[8] Side ist als Orts- und nicht als Eigenname (LEONE) aufzufassen. Die Wendung ὁ mit Genetiv eines Ortsnamens dient der Bezeichnung eines Metropoliten, ὁ τοῦ mit Ortsnamen im zweiten Fall kann das Onkel-Neffe-Verhältnis anzeigen (J. DARROUZÈS, Georges et Dèmètrios Tornikès. Lettres et discours [*Le monde byzantin*]. Paris 1970, 115, A. 5. Man vgl. 76,21 ὁ τοῦ νῦν Θεσσαλονίκης. Zur Wendung s. a. DARROUZÈS, Tornikès 211,1: παρίστατο γὰρ ὁ Σίδης τε καὶ ὁ Ἡρακλείας). Nimmt man an, daß der Brief erst nachträglich an die Spitze des Corpus gestellt wurde, so wird man ihn ungefähr in die Jahre 1155–1160 datieren müssen. Im Jahre 1157 unterschreibt ein Ἰωάννης ὁ Σίδης den Akt gegen Soterichos Panteugenes (Niketas Choniates, Τὸ ἐπὶ τῷ ἀναφυέντι δόγματι παρὰ τοῦ Παντευγένου Σωτηρίχου γεγονὸς σημείωμα. PG 140, 180B, Z.11). Vielleicht ist in ihm der Onkel von Epiphanios zu sehen.

[9] 1,7–11: εἰ μὲν οὖν βεκεσέληνοί τινες εἶεν καὶ βλιτομάμμαντες, φρονοῦντες ὅσα Μελιτίδης τε καὶ Μαμμάκυθος, καὶ τὰ ἑαυτῶν ὑπεραίρειν δοκοῦσι τῷ καθαίρειν τὰ ἀλλότρια, οἴκτου μᾶλλον καὶ οὐκ ὀργῆς εἰσιν ἄξιοι, ὅτι μεμήνασιν. – Nach WENDEL (s. A. 2) 1992, 21–22, wurde der erste Brief nach dem zweiten Teil der Sammlung (Briefe 70–107) vorangestellt. In den Historien erwähnt Tzetzes bei der Erklärung der geistig beschränkten Makko, die mit ihrem eigenen Spiegelbild spricht, einen Diener des Kotertzes, der zum Haus des Pantechnes kommt und das Gleiche wie Makko macht (Chil. IV [hist. 6] 877–879: πρὸ ἡμερῶν ὀλίγων θεράπων τοῦ Κοτέρτζη τις τοῦ Παντεχνῆ τῷ οἴκῳ κάτοπτρον μέγα κατιδὼν καὶ σφὴν σκιὰν ἐξαίφνης ὡς πρὸς αὐτὴν ἐβόησεν·). Leider läßt Tzetzes den Leser keine Vornamen wissen, um ihm die Einordnung der Personen zu ermöglichen. In späteren Jahren schreibt er einem Alexios Pantechnes (Brief 93).

[10] 5,5–6: στεῖλον ἡμῖν τὸ βιβλίδιον εὐκόλως, ὥσπερ ἀπέλαβες.

Brief 3 ⟨vor 1138⟩. – Tzetzes ist darüber enttäuscht, daß Michael Burtzes ihn nicht besucht habe, obwohl er in der Nähe seiner Wohnung gewesen sei[11]. Tzetzes wird ihm einen Gürtel (ζωνάριον) entweder übersenden oder eigenhändig zukommen lassen[12].

Die Familie Burtzes ist ab der Mitte des 10. Jahrhunderts in der Gegend von Antiocheia bekannt, für das 12. Jahrhundert ist Michael ein weiterer Beleg[13].

* *
*

Brief 4 ⟨vor 1138⟩. – Zur Wohnung des Tzetzes kamen θεράποντες des πρωτονωβελίσσιμος Michael Taronites, die ihn wegen seiner Nähe zu einem reichen Manne glücklich schätzten[14]. Er ziehe aus seiner günstigen Lage jedoch keinen Nutzen, sondern er erleide tantalische Qualen[15]. Michael teilt er auch mit, daß ihm lebende bzw. frische Nahrung am liebsten sei und er es so halte wie die Löwen, die kein totes Fleisch anrührten[16]. Allerdings wird man diese Aussage nicht für bare Münze nehmen können, denn etwas später gesteht er Leon Charsianites ein, daß er manchmal Rindfleisch konsumiere; zugleich sei er über tote oder geschlachtete Schafe traurig[17].

[11] 5,16–19: σὺ δὲ πρότητες κατὰ τὴν παρ᾿ ἡμᾶς ἀγορὰν διερχόμενος, μᾶλλον δὲ καὶ στὰς ἐν αὐτῇ, παρ᾿ ἡμῶν καλούμενος οὐκ ἠθέλησας εἰς τὸ ἡμῶν δωμάτιον εἰσελθεῖν καὶ ἡμᾶς ἐπισκέψασθαι. Festzuhalten ist, daß Tzetzes von seiner Wohnung spricht (s. Brief 18).

[12] 6,3–5: τὸ δέ γε ζωνάριόν ἐστι παρ᾿ ἐμοὶ καὶ φυλάττεται, ὅπερ σοι δι᾿ ἀποστολῆς εἴτε καὶ αὐτοχείρως δοθήσεται. Zum Kleidungsstück Gürtel vgl. K. Czerwenka-Papadopoulos – T. Kolias, Zonarion, in: Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Hrsg. v. H. Kühnel. Stuttgart 1992, 287–288.

[13] A.P. Kazhdan, Armjane v sostave gospodstvujuščego klassa vizantijskoj imperii v XI–XII vv. Erevan 1975, 87 (Nr. 14), und ders., Art. Bourtzes. *ODB* I 317–318: „John Tzetzes wrote to an unknown Bourtzes"; die Adresse des Tzetzes-Briefes τῷ ἀνεψιῷ τοῦ πρωτοβεστιαρίτου κυρῷ Μιχαὴλ τῷ Βούρτζῃ gibt ihm eindeutig einen Vornamen. Ein Siegel mit der metrischen Inschrift Βούρτζην Μιχαὴλ οἰκέτην, ἁγνή, σκέποις kann ihm gehört haben; s. dazu J.-Ch. Cheynet - F. Vannier, Études prosopographiques (*Byzantina Sorbonensia* 5). Paris 1986, 53–54 (Nr. 33); weiters R. Guilland, Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. Le protovestiarite. *RSBN* 4 (XIV) (1967) 3–10, 4 (Michael Burtzes ist nicht selbst πρωτοβεστιαρίτης).

[14] 7,9–13: οἱ δέ γε σοὶ θεράποντες ὑπὸ τὴν ἐμὴν ἐλθόντες τῆτες οἰκίαν αὐτόκλητοι, τἆλλα μὲν κατὰ ταὐτὸν ἐκείνῳ πάνυ πεπόνθασι, τὸν δέ γε ἐμοὶ γειτνιῶντα Κροῖσον καὶ μὴ ἰδόντες ὑπερεθαύμασαν, ἐκ τῶν ὑπ᾿ αὐτὸν ἐπιγνόντες αὐτόν, καὶ ἡμᾶς τῆς γειτνιάσεως εὐδαιμόνισαν.

[15] 7,25–26: παρὰ τῶν οὐκ εἰδότων εὐδαιμονίζομαι Ταντάλειον πάσχων τὴν κόλασιν.

[16] 7,20–21: βρώματα δέ μοί ἐστι ποθεινὰ τὰ κάλλιστά τε καὶ ζῶντα καὶ πρόσφατα . . . 7, 23–25: . . . ἀλλὰ κατὰ τοὺς βασιλεῖς τῶν θηρίων τοὺς λέοντας νεκρῶν σωμάτων οὐχ ἅπτομαι.

[17] 53,18–54,2: . . . κἄνπερ τὰ τούτων ἐνίοτε σιτῶμαι κενέβρια, προσεπιτούτοις καὶ πᾶσι τοῖς κτήνεσιν ὀλοφύρομαι καὶ σφαττομένοις καὶ θνήσκουσι.

Michael stammt aus der angesehenen armenischen Familie Taronites und ist ein Verwandter des Eparchen Ioannes Taronites, der Tzetzes wohlgesonnen war (s. Brief 83)[18].

* *
*

Brief 5 ⟨vor 1138⟩. – Bei dem Steuerkontrollor (λογαριαστής) Polyeuktos bedankt sich Tzetzes für die Überlassung eines Maultieres, mit dem er seine Probleme hat[19].

* *
*

Brief 6 ⟨vor 1138⟩. – In seinem Brief an den σεβαστός Isaakios Komnenos kritisiert Tzetzes den γραμματεύς[20] Lepreos aufs heftigste, und er rät dem Adressaten dringend, ihn zu entlassen und öffentlich zu demütigen, da er für diesen Beruf ungeeignet sei und Isaakios eine Schande mache. Er soll öffentlich auf einem Esel oder Schwein dem Gespött des Volkes ausgesetzt werden[21]. Tzetzes ruft eine Menge von antiken Schreibern und Sekretären gleichsam als Zeugen zur Untermauerung seiner Anschuldigungen auf, bis er ἐνδείᾳ χάρτου den Brief schließen muß[22]. Die Gleichsetzung des Adressaten mit dem Bruder von Kaiser Ioannes II. Komnenos, wie Pietro Leone

[18] Kazhdan, Armjane (s. A. 13) 23 (Nr. 15); ders., Art. Taronites. *ODB* III 2012–2013. Michael ist ein weiterer Beleg für einen πρωτονωβελίσσιμος. Vgl. F. Dölger, Der Kodikellos des Christodulos in Palermo. *Archiv für Urkundenforschung* 11 (1929) 1–65, 26–29 (zugl. in: ders., Byzantinische Diplomatik. Ettal 1956, 28–33). Zu Ioannes Taronites s. Brief 83.

[19] 8,11–13: Τὴν μὲν ἡμίονον ἀπελάβομεν καὶ ὑμῖν τῆς ἀγάπης εὐχαριστήσαμεν, πλὴν ἀλλ᾿ οὐχὶ καὶ ἔποχοι ταύτης γενέσθαι κατηξιώθημεν. Zum Amt R. Guilland, Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. Le logariaste, ὁ λογαριαστής; le grand logariaste, ὁ μέγας λογαριαστής. *JÖB* 18 (1969) 101–113, 106. Zum Maultier als „Briefbeigabe" s. A. Karpozelos, Realia in Byzantine Epistolography. X–XII c. *BZ* 77 (1984) 21–37, 28, für die spätere Zeit ders. (A. Karpozilos), Realia in Byzantine Epistolography. XIII–XVc. *BZ* 88 (1995) 68–84, 69–70. Tzetzes benutzt die Tiere nur leihweise, sie bleiben wahrscheinlich nicht in seinem Besitz. Dagegen ist aber eine Stelle in Brief 98 an die Oikonomoi des Pantokratoros-Klosters anzuführen, wo sich Tzetzes für die Lieferung von Tierfutter bedankt (144,13–14; s. Brief 98).

[20] Tzetzes scheint die Begriffe γραμματεύς (Sekretär) und γραμματικός (Grammatiker, Lehrer) in der Briefsammlung konsequent auseinanderzuhalten. Vgl. aber A. 221.

[21] 10,15–18: καὶ παραινῶ ἱκετεύων σε ἐπ᾿ ὄνου ἢ χοίρου τιτανοχρίστου δημεῦσαι αὐτὸν καὶ τῆς σῆς ἐξελάσαι χειρός, πτῶμά τι καὶ μορμολύκειον ὄντα καὶ κάθαρμα καὶ τῆς σῆς εὐγενείας ἀλλότριον.

[22] 15,13. Vgl. dazu oben S. 176.

und Carl Wendel sie vornehmen, kann nicht bestehen bleiben[23]. Der Bruder des Kaisers trug seit 1122 den Titel σεβαστοκράτωρ, der Adressat des Briefes ist lediglich mit σεβαστός tituliert[24]. Mit Konstantinos Barzos ist in Isaakios Komnenos der älteste Sohn von Konstantinos Komnenos und einer anonymen Antiochenerin zu sehen, der um etwa 1117 geboren wurde. Er erhielt von seinem Vater den Titel πανσέβαστος σεβαστός und trat später in ein Kloster ein, wo er den Namen Ioannes annahm[25]. Tzetzes war zur Abfassungszeit dieses Briefes selbst γραμματεύς in der Hauptstadt, nachdem er etwa 1131/32 von Isaakios, dem δοὺξ τῆς Βερροίας, seinem ersten Dienstgeber, aufgrund einer Intrige von dessen Frau – wie er stets betont – entlassen worden war. In welchem Verhältnis er bei Isaakios, den Carl Wendel als Verwandten des Kaiserhauses bezeichnet (wohl aufgrund seines σεβαστός-Titels)[26], als γραμματεύς angestellt war – öffentlich oder privat –, verschweigt er. Isaakios folgte Konstantinos Komnenos, dem Vater des Briefadressaten, als Dux nach[27].

* *
*

Gesammelt abgehandelt werden sollen die Briefe, die anonyme Adressaten bzw. bewußt einen anderen Absender nennen. Diese beziehen sich jedoch manchmal auf ein konkretes Ereignis. Sie dürften Musterbriefe bzw.

[23] Anm. zu 9,2 (Leone): Isaac Comnenus Ioannis II imperatoris frater; Wendel (s. A. 2) 1964, 7–10: „Etwa um die gleiche frühe Zeit (d.h. nach der Entlassung aus Berroia) sehen wir ihn mit Isaak Komnenos, wahrscheinlich dem Bruder des damals regierenden Kaisers Johannes II. in Verbindung treten".

[24] K. Barzos, Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν. I. II. (*Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται* 20). Thessalonike 1984, 391 (Nr. 78).

[25] Barzos, Γενεαλογία 286–287 (Nr. 56). Pressel (s. A. 1) hat in seiner Ausgabe in der Briefüberschrift εὐσεβάστῳ stehen, wogegen sich P. Gautier, La curieuse ascendance de Jean Tzetzès. *REB* 28 (1970) 207–229, 207, A. 2, unter Hinweis auf die Anrede κυδρότατε σεβαστέ (9,4) wendet. Barzos, Γενεαλογία 286, A. 2, schlägt als Lesart πανσεβάστῳ vor, wodurch Adresse und Brieftext kongruieren würden, Leone setzt bloß σεβαστῷ ohne Anführung anderer Lesarten. – An den bereits im Kloster weilenden Isaakios schreibt Georgios Tornikes einen Brief, den er mit πανσέβαστέ μου αὐθέντα καὶ ἐν μοναχοῖς τιμιώτατε anredet (Darrouzès, Tornikès [s. A. 8] 167,1–2 [Nr. 25]). Zu Isaakios s. auch P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge 1993, 349–50. Er bezog aber nicht sofort seine Zelle im Pantokratoros-Kloster, sondern hatte eine Wohnung in der Stadt.

[26] Wendel (s. A. 2) 1961, 34–35.

[27] Daß der Briefadressat Isaakios mit ihm identisch sein könnte, ist aufgrund der zeitlichen Entfernung seiner Entlassung wohl auszuschließen, obgleich es dem Charakter des Tzetzes nicht fremd wäre, einem Mißliebigen in den Rücken zu fallen.

Auftragswerke sein. Zu vermuten ist, daß sich Tzetzes auch als Briefsteller ein Zubrot verdiente.

Brief 7 ⟨vor 1138⟩. – Ein Diakonos empfiehlt einem Episkopos, er möge den vakanten Bischofsstuhl von Mideia besetzen, damit die dortige Herde wieder einen Hirten habe[28].

Brief 9 ⟨um 1138⟩. – Im Pantepopteskloster sucht ein ξένος Schutz vor kaiserlicher Verstimmung. Für ihn sei das Kloster eine schützende Arche[29].

Brief 11 ⟨um 1138⟩. – Das Schreiben, welches an Ioannes Galenos, δοὺξ τοῦ θέματος Θρᾳκησίου, ging, verfaßte Tzetzes für einen Eunuchen hoher Abstammung (πορφυρογέννητος) und Position (βαίουλος). Der namenlose Eunuch bittet den Dux, er möge das Gut (κτῆμα προάστειον) seiner verwaisten Nichte in seinem Thema unangetastet lassen. Ansonsten würde ihn sein Herr vor Gericht bringen und er dem Kaiser vorgeführt werden[30]. Es ist zu vermuten, daß sich das Ansuchen auf Steuerangelegenheiten bezieht, durch die dem Eunuchen Nachteile entstehen.

Galenos kennt man auch aus einer Urkunde, die er als κατεπάνω τῆς Σμύρνης im Jahre 1133 gemeinsam mit Bardas Lebunes für das Lembiotissakloster bei Smyrna unterfertigte[31]. Kurz darauf dürfte er zum Dux des Themas aufgestiegen sein. Als solcher hatte Galenos auch richterliche Befugnisse und unterstand unmittelbar dem Kaiser[32].

[28] 15,23–16,2: καλεῖ γάρ σε μονονουχὶ αὐτὸς ὁ καιρός, ναὶ μὴν καὶ ἡ χηρεύουσα Μίδεια.

[29] 17,23–18,1: διέσῳζες πρὶν ἡμᾶς ὑπὸ τὴν σὴν κιβωτόν, τὴν ἁγίαν λέγω μονήν, ἐκ τοῦ κατακλυσμοῦ τῶν βιωτικῶν περιστάσεων . . . 18,4–5: οὔπω γὰρ ἐφ' ἡμᾶς τὸ τῆς βασιλικῆς ἀγανακτήσεως ὕδωρ ἐκόπασε . . . – Zum Kloster R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Tome III. Les églises et les monastères. Deuxième édition. Paris 1969, 513–515.

[30] 20,11–15: ἀνεψιᾶς ἐμῆς ὀρφανῆς ἐν τῷ ὑπὸ σὲ θέματι κτῆμα τυγχάνει προάστειον καὶ παντοίως ἐπηρεάζεται ἢ καὶ τελείως καταβιβρώσκεται· ἀξιῶ γοῦν τὴν σὴν μεγαλεπιφάνειαν ἐαθῆναι τοῦτο ἀνεπηρέαστον . . . 20,16–18: εἰ δ' οὐ (scil. τοῦτο ἀνεπηρέαστον), ὁ ἐμὸς αὐθέντης εἰσάξει με καὶ ῥιφήσομαι παρὰ πόδας τοῦ κραταιοῦ ἡμῶν αὐτοκράτορος τοῦ πάντα δικαίως κρίνειν εἰδότος . . .

[31] Ediert von F. Miklosich – I. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. IV. Wien 1871 (Nachdruck Athen o.J.) 63, 32–33 (Nr. 18; Datum: 18. Juli einer 11. Indiktion): Οἱ κατεπάνω Σμύρνης Βάρδας ὁ Λεβούνης καὶ Ἰωάννης ὁ Γαληνός. – F. Dölger, Chronologisches und Prosopographisches zur byzantinischen Geschichte des 13. Jahrhunderts. *BZ* 27 (1927) 291–320, 302, datiert die Urkunde in das Jahr 1223, wogegen sich H. Ahrweiler, L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081–1317) particulièrement au XIIIe siècle. *TM* 1 (1965) 1–204, 128, ausspricht; sie zieht als Ausfertigungsdatum aus inhaltlichen Gründen 1133, ebenso eine elfte Indiktion, vor. Dazu paßt auch die zeitliche Einordnung des Briefes, der um 1139 abgefaßt wurde. S. auch A. Kazhdan – A.-M. Talbot, Art. Lembiotissa. *ODB* II 1204 (keine Präferenz für eines der beiden Daten).

[32] Zum Amt s. N. Oikonomidès, Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles (*Le monde byzantin*). Paris 1972, 344.

Brief 12 ⟨um 1138⟩. – In dem kurzen Schreiben tadelt Tzetzes einen Grammatikos, welcher ihn verspottet hatte[33].

Brief 15 ⟨1139⟩. – Der Metropolit von Patras hatte von dem anonymen Absender Steuerquittungen eingefordert, die dieser ihm nicht sofort senden konnte, da (der dafür verantwortliche) Adrianos Komnenos am Kriegszug seines Kousins, des Kaisers Isaakios, teilgenommen hatte und sie nicht sofort erledigen konnte. Die Listen wurden ihm nach Antiocheia gesandt, um sie dort bearbeiten zu können[34]. Adrianos führte seine Amtsgeschäfte also auch im Felde weiter. Der Anonymus erhielt die Listen nach der siegreichen Rückkehr seines Vorgesetzten. Eine weitere Verzögerung trat durch die Übersendung nach Patras ein. Isaakios II. Komnenos setzte Adrianos als Erzbischof von Bulgarien ein[35].

Zu vermuten ist, daß sich hinter dem Anonymus ein Steuerbeamter verbirgt. Denken ließe sich etwa an einen Logariastes, der bei der steuerlichen Erfassung auch für kirchliche Besitzungen zuständig war (vgl. Ioannes Smeniotes Briefe 47, 71 und 77).

Brief 16 ⟨1139⟩. – Ein Bischof hatte ein von Tzetzes verfaßtes Werk mit dem Namen Leon überschrieben. Tzetzes bemüht sich, die mißverständliche Namensvertauschung zu klären[36].

Brief 17. – Von einem Grammatikos mahnt Tzetzes seine ihm (vielleicht zu Abschreibzwecken) übersandten χάρται ein[37].

---

[33] Aber er kann darüber hinwegsehen, denn οὐ τῶν ῥαδίως γὰρ παιζομένων ἡμεῖς, κἂν ἀνέχεσθαι καὶ μακροθυμεῖν μεμαθήκαμεν (21,3–4).

[34] 28,12–20: βραδεῖς δὲ οὐχ ἡμεῖς περὶ τὰς ἀποδείξεις τῶν σῶν τελεσμάτων ἐφάνημεν, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὸν χρόνον τὸν πέρυσι κωλύμην δὴ καὶ αὐτὸς γενέσθαι γινώσκεις τὴν ἐκστρατείαν τοῦ κραταιοῦ ἡμῶν αὐτοκράτορος τὴν πρὸς Κιλικίαν καὶ Ἀντιόχειαν. ἐστάλησαν μὲν γὰρ παρ' ἡμῶν περὶ τὴν Ἀντιόχειαν τότε οἱ πρόσγραφοι, ὅπως αἱ ἀποδείξεις ταχινώτερον γένοιντο, καὶ μόλις ὀψὲ ταύτας ἀπεδεξάμεθα, τοῦ πανσεβάστου σεβαστοῦ κυρίου Ἀδριανοῦ ταύτας ἀποκομίσαντος. – Durch die Erwähnung der militärischen Expedition nach Antiochien (κατὰ μὲν τὸν χρόνον τὸν πέρυσι) ist die Datierung des Briefes für das Jahr 1139 gesichert.

[35] BARZOS, Γενεαλογία (s. A. 24) 165–166 (Nr. 28); M. ANGOLD, Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081–1261. Cambridge 1995, 173–174. Adrianos starb zwischen 1157 und 1164. Man findet ihn noch einmal in einem Brief erwähnt: Als σεβαστὸς Βουλγαρίας ἀρχιερεύς wird er von Tzetzes in Zusammenhang mit einem Gegner, einem gewissen Πελαγονίτης, genannt (Brief 79 [118,6–7]).

[36] Adresse des Briefes (29,20–24): Πρὸς ἐπίσκοπον ἀξιοῦντα μετ' εὐγνωμοσύνης τὰ στελλόμενα παρ' αὐτοῦ δέχεσθαι καὶ Ἰωάννῃ τὸν Λέοντα ἐπιγράψαντα πρὸς ὃν ἐστέλλετο τὰ στελλόμενα. Auf die Namensverwechslung bezieht sich auch die Stelle 30,17–19: . . . καὶ τὴν ἡμῶν λεοντώνυμον κλῆσιν ὡς θηριώνυμον μετακαλέσας μετέστρεψας πρὸς ἱλαράν τε καὶ χαριτώνυμον. – Der Briefinhalt wird nur durch die Überschrift verständlich, ein Argument für die Einheit von Adresse und Brieftext (s.o. S. 174).

[37] 31,6–7: Εἰ μὴ παρ' ἡμῶν ῥαδίως τοὺς χάρτας ἐλάμβανες, οὐκ ἂν δυσχερῶς ἀπεδίδως. Und Tzetzes lernt: (31,9–11) ἡμεῖς δὲ τοῦ λοιποῦ 'τῷ πάθει μάθος θέντες', δυσχερῶς τοῖς ἑτέροις

Brief 20. – Einen Mißgünstigen vergleicht Tzetzes mit dem homerischen Thersites, der die Helden vor Troia heftigst kritisierte[38].

Brief 30 ⟨1143–1146⟩. – Der Brief an den Patriarchen Michael II. Oxeites hat philophronetischen Charakter: jemand sucht die Gunst des Kirchenoberhauptes zu gewinnen[39]. In die Amtszeit des Patriarchen fällt auch der Prozeß gegen Tzurichos (s. Brief 55)[40].

Brief 35. – Einem Freund, der sich bemühte, seinen Brief möglichst attizistisch zu verfassen, hilft Tzetzes, wenn auch widerwillig[41].

Brief 41. – Der Briefschreiber bat den patriarchalen ὑπομιμνήσκων um etwas, erhielt von diesem aber keine Antwort und befürchtet, sich im Ton vergriffen zu haben[42].

Brief 52. – Dieser Brief ist ein Muster für die Pflege des freundschaftlichen Tones zwischen zwei Korrespondenten. Ein Mönch schreibt seinem Kollegen Theodoros, den er mit ἐν κυρίῳ τριφίλητε ἀδελφὲ κύριε Θεόδωρε anspricht.

Briefe 62, 63, 64. – Die drei Briefe an anonyme Personen (ein Vater eines schwer Erziehbaren, ein Verleumder und ein Tadler[43]) bezeichnet Tzetzes im dazugehörigen Scholion als λακωνικαὶ ἐπιστολαί (169,4). Sie sind in der Tat die kürzesten des Corpus.

* *
*

διδόντες, ῥαδίως ἀπολαμβάνοιμεν. Der Vielschreiber leiht öfters Schriften (und Teile von diesen) her (s. Brief 75 an Basileios Megistos seine συνθήκη γραμμάτων).

[38] 37,9–10: τῇ ποιήσει παρεζωγράφησε τέρας ἀδελφόν (den Thersites) σοι τῇ μορφῇ καὶ ὁμότροπον . . . – Tzetzes beleidigt den Adressaten zusätzlich mit der Titulierung λουτροκάνθαρος, womit er wohl eine Schabe, die sich gerne im Feuchten aufhält (vielleicht blatta orientalis), meint.

[39] 46,10–12: . . . δέομαι τῆς μεγίστης ἁγιωσύνης σου εὐλογίαν ἡμερησίαν προσκυρωθῆναί μοι δίδοσθαι ἐφ' ὅρῳ παντὶ τῆς ζωῆς μου.

[40] Zur Person des Patriarchen: V. GRUMEL, Les patriarches de Constantinople de 1111 à 1206. *REB* 1 (1943) 250–270, bes. 253–255; H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (*Handbuch der Altertumswissenschaft* XII 2.1 = *Byzantinisches Handbuch* II 1). München 1959, 661.

[41] 50,13–14: Φίλῳ ἀξιώσαντι γράψαι ἱκετηρίαν κομψὴν ἀττικίζουσαν.

[42] 59,19–20: ἐξὸν γάρ μοι θορύβων χωρὶς καὶ ἀπονητὶ πεπᾶσθαι τἀμὰ ἱκετηρίας ἐπιδεδέημαι . . . – Unter dem Hypomimneskon versteht BECK, Kirche (s. A. 40) 112 einen persönlichen Referenten des Patriarchen.

[43] Der μωμοσκόπος hatte einst auf den Patriarchen Leon Styppes eine Komödie gedichtet (Chil. IX [hist. 299] 962–964: αὐτὸς βαρβάρως ἔγραψεν ὡς δῆθεν κωμῳδίαν εἰς πατριάρχην τὸν Στυπῆν, ἅπερ φλυάρως εἶπε καὶ τήλεφον ἐγκέφαλον εἰπὼν τοῦ πατριάρχου). WENDEL (s. A. 2) 1981, 4–12, interpretiert die Stelle dahingehend, daß der angesprochene Verfasser in seiner Komödie ein Scholion aus dem Lykophron-Kommentar des Tzetzes kritisierte.

Brief 8 ⟨um 1138⟩. – Andronikos Kalorhabdas, der ein Schüler von Tzetzes gewesen sein dürfte[44], weilt von ihm entfernt. Tzetzes beklagt sich, von ihm keinen Brief erhalten zu haben, er wünscht ihm aber trotzdem alles Gute und Gesundheit[45]. Er möge neben seinen beruflichen Verpflichtungen auch die rhetorischen Übungen nicht vernachlässigen. Zu diesem Zweck soll er sich seinem Buch mit rhetorischem Inhalt widmen[46].

* *
*

Brief 10 ⟨1138⟩. – Für den Bruder Isaakios versuchte Tzetzes ein iambisches Gedicht zu verfassen, nachdem dieser auf seiner Rückkehr vom Feldzug Ioannes' II. nach Kilikien auf Rhodos gestorben war (1138)[47]. Tzetzes nahm es jedoch wegen seiner metrischen Unzulänglichkeiten nicht in seine endgültige Sammlung auf, es hat sich auch sonst nirgends erhalten[48]. Der etwas ältere Isaakios war auch als Gelehrter tätig[49]. Der Tod des Bruders traf Tzetzes hart und beschäftigte ihn auch weiter, wie man aus zwei Briefstellen entnehmen kann[50]. Tzetzes spricht einmal von weiteren Brüdern, er teilt aber nichts Näheres über diese mit[51].

* *
*

[44] Die Anrede γλυκύτατόν μοι τεκνίον 'Ανδρόνικε (16,15–16) deutet darauf hin.

[45] 17,5–6: . . . ὑγίαινε ἐν πᾶσιν οἷς δέον ἐστὶ τῷ σῷ κυρίῳ καλῶς ὑπουργῶν.

[46] 17,10–12: . . . περὶ τὴν κυριακὴν θεραπείαν ἠσχολημένος μηδὲ τῶν ῥητορικῶν λογίων ἀμέλει, ἀλλὰ τῇ σῇ βίβλῳ προσέχων γύμναζε μὲν σαυτὸν προγυμνάσμασι . . .

[47] 19,1–4: Τῷ γλυκυτάτῳ ἀδελφῷ κυρῷ 'Ισαακίῳ θανόντι ἐν 'Ρόδῳ ἐν τῷ ὑποστρέφειν ἐκ τῆς μιαρᾶς ἐκστρατείας τοῦ Χάλεπ. – Es handelte sich bei dieser „Adresse" eher um die Überschrift des nicht erhaltenen Gedichtes.

[48] Tzetzes erklärt dazu in Brief 13, daß er infolge des Schmerzes über den Tod des Bruders unfähig sei, diesem ein metrisches Grabgedicht zu schreiben, wie er es für andere getan hat (24,8–12: οὐδ' ἀπολοφύρασθαι τοῦτον ἐξόν μοι μετροσυνθέτοις γραφαῖς· πωροῦμαι γὰρ ὑπὸ τοῦ πάθους εὐθέως τούτου μνησθεὶς καὶ γράφειν οὐ δύναμαι ὁ περὶ τοὺς ἄλλους γράφων αὐθημερὸν τὰ μετρικὰ μακρὰ ἐπιτάφια. S. auch Wendel [s. A. 2] 1993).

[49] Zum Leben des Isaakios s. C. Wendel, Art. Tzetzes Isaakios. *RE* VII A2 (1948) 2010–2011. Sein Pindarkommentar ist ediert bei A.B. Drachmann, Isaac Tzetzae De metris Pindaricis commentarius (*Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.Historisk-filologiske Meddelelser* IX,3). Kopenhagen 1925.

[50] 23,22–24,2 (Brief 13): . . . ὁ ἐμὸς τριπόθητος ἀδελφὸς . . . ἐλεεινῶς τὸν βίον κατέστρεψεν. Vgl. auch die Reminiszenz in dem pessimistischen Brief an Georgios Kladon (136,18 [Brief 94]: οὐκ ἔχω τὸν ἀδελφόν).

[51] Er läßt Manuel Gabrielakites (Brief 13) von seinen Brüdern, die in Konstantinopel zurückgeblieben sind, grüßen (24,18: οἱ περιλειφθέντες μοι ἀδελφοί, s. Wendel [s. A. 2] 1960,

Brief 13 ⟨1139⟩. – Manuel Gabrielakites, der wahrscheinlich in Platamon weilt[52] und mit Tzetzes in brieflichem Kontakt steht, wird von ihm wegen seines gepflegten attischen Stiles gelobt. Ein συνομιλητής von Gabrielakites hat den Brief erst am vergangenen Abend ausgeliefert; Tzetzes kommt bei der Fertigstellung und stilistischen Gestaltung des Antwortschreibens in arge Bedrängnis, da der Bote bereits wartet[53]. Tzetzes, immer noch über das Ableben des Bruders betrübt, sieht sich zudem außerstande, τὰ μετρικὰ μακρὰ ἐπιτάφια zu verfassen (s.A. 48). Seine Brüder, Alexios, der Neffe des Protovestiarios, und Basileios Machetarios, lassen dem Adressaten Grüße bestellen[54].

* *
*

Brief 14 ⟨1139⟩. Den Briefempfänger Konstantinos, διάκονος und χαρτοφύλαξ der Hagia Sophia in Konstantinopel, kennt man auch aus anderen

67–1961, 9: „Andere Brüder, die Johannes summarisch erwähnt . . . scheinen jünger als er gewesen zu sein"). Oder hat man die Stelle anders zu verstehen, daß ihn die zurückgebliebenen (Mit-)Brüder grüßen? 'Αδελφός war schon in der Spätantike eine christlich gefärbte Anrede (Zilliacus, Anredeformen [s. A. 5] 479–482; s. auch P. Gautier, Michel Italikos. Lettres et discours [*Archives de l'orient chrétien* 14]. Paris 1972, 179 A. 1: „à qui le qualificatif de «frère» est donné par affection"). – Dem jüngsten Bruder Andronikos widmet er seinen Kommentar zu περὶ πέντε φωνῶν des Porphyrios; das Werk ist zu geringen Teilen bei Chr. Harder, Johannes Tzetzes' Kommentar zu Porphyrius περὶ πέντε φωνῶν. *BZ* 4 (1895) 314–318 ediert. Tzetzes beginnt seine Abhandlung mit: 'Εμῶν ὁμαίμων 'Ανδρονίκῳ λοισθίῳ εἰς πέντε φωνὰς τόνδ' ἐγραψάμην πόνον, ὁ γραμματικὸς ὁ Τζέτζης 'Ιωάννης und betont nochmals (Harder 316): νύττεις γὰρ ἡμᾶς, 'Ανδρόνικε, πρὸς τάδε, τὴν πίνναν ὥς τις καρκῖνος πιννοτρόφος. – Den Arzt Michael aus Adrianopel nennt er Bruder gleicher Abstammung (s. Brief 48).

[52] Der Absender ist erstaunt, daß sich Gabrielakites im gebirgigen Thessalien aufhält (21,15–16: . . . ὑπετόπαζον γεγενῆσθαί σε Θετταλικοῖς ὀρεσκῴοις χωρίοις ἐνδιατρίβοντα), außerdem merkt er an, daß der Musenberg Helikon nahe Thessalien sei (21,19: πλησίον δέ που τῆς Θετταλίας ὁ 'Ελικών) und Platamon nahe dem Pelion liege (22,5–6: πάνυ δὲ πλησίον ὁ Πλαταμὼν καὶ τὸ Πήλιον). Kazhdan 290, Hörandner 292, und Fatouros 67 (s. A. 1) proponieren zu Recht eine Großschreibung von πλαταμών [Leone].

[53] 23,11–18: αὐτὸς (scil. ὁ σὸς συνομιλητής) γάρ σου τὰ γραμματεῖα κατέχων ἐφ' ἱκαναῖς ταῖς ἡμέραις καὶ μηδὲν τὸ σύνολον δηλώσας ἡμῖν περὶ τούτων, τὰ μὲν οἰκεῖα, ὡς ἔοικεν, ἐκαλλιγράφει συγγράμματα, ἡμῖν δὲ περὶ τὴν τελευταίαν ἑσπέραν ἐκόμισέ σου τὸ πρὸς ἡμᾶς γραμματεῖον καὶ ἐνοχλῶν ἐπέκειτο σφοδροτέρως ἄνωθεν ἐμοῦ ἑστηκὼς καὶ γραφὴν ἐξαιτῶν, ἐμοῦ μηδὲ τὸ σύνολον βλέποντος γράφειν.

[54] 24,17–20: ἀσπάζονταί σε διὰ τῆς παρούσης γραφῆς μου οἱ περιλειφθέντες μοι ἀδελφοὶ καὶ ὁ τοῦ πρωτοβεστιαρίου κύριος 'Αλέξιος καὶ ὁ Μαχητάριος κύριος Βασίλειος καὶ ὁ λοιπὸς χορὸς τῶν φιλούντων ἡμᾶς. – Basileios Machetarios stammt aus einer armenischen Familie und dürfte wie Alexios Schüler des Tzetzes gewesen sein (Kazhdan, Armjane [s. A. 13] 103 [Nr. 28.9]). Zu den Brüdern s. Brief 10 und A. 51.

Quellen. Die Synodalurkunde vom 19. November 1145, die den Ämtertausch der Bediensteten im Großskeuophylakeion der Hagia Sophia verbietet und die Beförderung unter den überzähligen Beamten regelt, unterfertigt Konstantinos mit seiner Unterschrift und seinem Siegel, welches genau beschrieben wird (mit Wiedergabe des Wortlautes der Siegellegende)[55]. Vier ihm zuweisbare Bleisiegel haben sich erhalten, die eine beinahe gleiche Inschrift wie die in der Urkunde beschriebene aufweisen[56].

Tzetzes ersucht den Chartophylax, in seinen rechtlichen Befugnissen etwas gegen einen Mann zu unternehmen, der als ἔγκλειστος einige Mönche an der Apostelkirche – ἀποστολῖται sind als solche zu verstehen[57] – negativ beeinflußte[58]. Der Briefschreiber empört sich weiter: dieser Mann stünde

[55] V. Grumel, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol.I: Les actes des patriarches. Fasc.III. Les regestes de 1043 à 1206. Paris 1947, 93–95 (Nr. 1019). Ediert und kommentiert von E. Papagianne – Sp. Troianos, Die Besetzung der Ämter im Großskeuophylakeion der Großen Kirche im 12. Jahrhundert. Ein Synodalakt vom 19. November 1145. *FM* 6 (1984) 87–97; die Urkunde schließt folgend: (90, 74–79) Ἡ ὑπογραφή: Κωνσταντῖνος εὐτελὴς διάκονος καὶ χαρτοφύλαξ τῆς ἁγιωτάτης μεγάλης ἐκκλησίας. Εἶχε καὶ βοῦλλαν μολυβδίνην ἀπηωρημένην κάτωθεν διὰ σχοινίου λινοῦ, ἐν μὲν τῷ ἑνὶ μέρει τυποῦσαν τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον ἐγκάρδιον φέρουσαν τὸν Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν, ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ γράμματα ταῦτα· Κύριε, βοήθει Κωνσταντίνῳ διακόνῳ καὶ χαρτοφύλακι τῆς ἁγιωτάτης μεγάλης ἐκκλησίας. Auf der Aversseite befand sich also eine Theotokos (sitzend oder stehend, die vor sich, eigentlich „im Herzen", ein Christusmedaillon hielt). Dazu W. Seibt, Die Darstellung der Theotokos auf byzantinischen Bleisiegeln, besonders im 11. Jahrhundert. *Studies in Byzantine Sigillography* (1) (1987) 35–56, 45.

[56] Publiziert bei V. Laurent, Le corpus des sceaux de l'empire byzantin. Tome V: L'église. 1, 2, 3. L'église de Constantinople. Paris 1963, Nr. 99: Κύριε βοήθει Κωνσταντίνῳ διακόνῳ καὶ χαρτοφύλακι τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (Avers: Μήτηρ Θεοῦ ἡ Μαχαιρωθεῖσα) – Nr. 100: Θεοτόκε βοήθει Κωνσταντίνῳ διακόνῳ καὶ χαρτοφύλακι τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (Avers: wahrscheinlich wie beim vorangegangenen Stück). Eine weitere Bulle bei G. Zacos, Byzantine Lead Seals. Compiled and Edited by J. W. Nesbitt. Volume II. Nos. 1–1089, (*Τετράδια ἀρχαιολογίας καὶ τέχνης* 3). Bern 1984, Nr. 413: Θεοτόκε βοήθει Κωνσταντίνῳ διακόνῳ καὶ χαρτοφύλακι τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (Avers: Μήτηρ Θεοῦ ἡ Μαχαιρωθεῖσα). Und als vierter Beleg ist das folgende jüngst publizierte Siegel anzuführen; J.-C. Cheynet – C. Morrisson – W. Seibt, Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig: Catalogue raisonné. Paris 1991, Nr. 227: Θεοτόκε βοήθει Κωνσταντίνῳ διακόνῳ καὶ χαρτοφύλακι τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας. Für die Auslassung des in der Urkunde angeführten Epithetons der Großen Kirche, ἁγιωτάτης, ist keine Erklärung zu finden. Man hat hier einen der (wenigen) glücklichen Fälle, bei denen ein beschriebenes Objekt original belegt ist.

[57] 26,4. S. Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts (*Österr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Denkschriften* 238 = *Veröff.d. Komm. f. Byz.* VI/1). 1. Faszikel (α-ἀργυροζώμιον). Erstellt von E. Trapp unter Mitarbeit von W. Hörandner und J. Diethart. Wien 1995, 180 mit weiteren Belegen.

[58] 25,16–20: μοναχὸς γάρ τις, οὐκ οἶδα ὅ τι καλέσω τὸν ἄνθρωπον, ἐγκλείσας ἑαυτὸν τῷ περιωνύμῳ τῶν ἀποστόλων ναῷ ἕδρα οἷα ἕδρα, καὶ μέχρι μὲν τοῦ γνωσθῆναι τὰ τούτου κατα-

sogar bei dem πρωτοσέβαστος in hohem Ansehen, und er sei überall gerne gesehen. Der περίβλεπτος ναός soll nicht weiter durch seine Umtriebe entweiht, die ἐγκλείστραι endgültig geschlossen, und die Anhänger sollten in ein koinobitisches Kloster geschickt werden[59]. Tzetzes möchte nicht, daß die geschilderten Mißstände in Chroniken Eingang finden[60].

Brief 18 ⟨um 1140⟩. – Den μυστικός Nikephoros Serblias bittet Tzetzes, ihm eine neue Unterkunft zu verschaffen, da seine gegenwärtige Wohnsituation unerträglich sei: im Erdgeschoß werde Heu gelagert, was Feuergefahr in sich berge, von oben werde er durch eindringendes Regenwasser (und ähnliches) belästigt. Über ihm wohne ein Priester, dessen Kinder und Schweine für ihn zudem ein Ärgernis bedeuteten[61]. Man wird davon ausgehen können, daß diese Wohnung mit den bereits erwähnten identisch ist[62]. Tzetzes schmeichelt dem Adressaten, indem er seinen Namen mit dem Geschlecht der Servilioi zusammenbringt[63]. Der Richter, bei dem Tzetzes

φανέστερον αὐτὸν ἐχειραγώγεις καὶ περιέθαλπες, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ δεσπότης σὺν σοί. – Mit δεσπότης ist der Patriarch Michael, der Vorgesetzte von Konstantinos, gemeint, der dem Treiben des Mönches scheinbar untätig zusah. – Zum Amt des Chartophylax s. J. Darrouzès, Recherches sur les ὀφφίκια de l'église byzantine (*Archives de l'orient chrétien* 11). Paris 1970, 334–353.

[59] 26,20–22: . . . τῷ πρωτοσεβαστῷ (sic!) μεγάλως τετίμηται καὶ ἡμιόνοις λιπῶσι καὶ ὑψηλοῖς ἐποχῆται καὶ περίβλεπτος πολλοῖς καταφαίνηται . . . 27,5–7: μὴ . . . ἐάσῃς τὸν τοιοῦτον περίβλεπτον ναὸν (die Apostelkirche) δαιμονᾶν . . . 27,8–10: παῦσον τὸ τῶν ἀνδρῶν κακομήχανον, ἔγκλεισον τὰς ἐγκλείστρας τελείως, φροντιστηρίων φρουραῖς καὶ κοινοβίοις τούτους ὑπόβαλλε. Denn die ἐγκλεῖστραι seien Stätten schweinischer Menschen, Orte der Völlerei und Hurerei geworden (27,11–13). S. dazu auch Angold, Church (s. A. 35) 289–290.

[60] 27,17–20: . . . ὁ τῶν ἀποστόλων ναὸς τῇ σῇ ἀντιλήψει τῆς τοιαύτης ἐπηρείας ἀπαλλαχθήτω, μήπως τισὶ χρονικοῖς εἰς ἡμετέραν αἰσχύνην ταῦτα γραφήσονται.

[61] 33,1–8: κάτωθεν μὲν γὰρ ἡμῖν ὁ χόρτος ὑπέστρωται, ἄνωθεν δὲ περὶ τὸ ὑπέρθυρον πολὺς ὁ ὑετὸς ἐπιρρεῖ. τρίσπατος γὰρ ἡ οἰκία καὶ ἱεροπρόσπολος ἄνθρωπος δευτερεῖα τῶν ἱεροπροσπόλων λαχὼν ἄνω ἡμῶν παροικεῖ. . . . συντρέφεται δὲ τοῖς παισὶ καὶ συίδια. – Wendel (s. A. 2) 1962, 8–10, versteht die Stelle anders: Tzetzes bittet den μυστικός Nikephoros Servilius (!) „ihn von der lästigen Nachbarschaft eines Schweine-Kobens zu befreien". Verwendet auch von G.T. Dennis, The Byzantines as Revealed in Their Letters. In: GONIMOS. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75. Buffalo, New York 1988, 155–163, bes. 162.

[62] In Brief 3 spricht der Epistolograph davon, daß sich Michael Burtzes in der Nähe seines Hauses befand (5,18–19: . . . οὐκ ἠθέλησας εἰς τὸ ἡμῶν δωμάτιον εἰσελθεῖν) und Angestellte des Michael Taronites zu seiner Wohnung kamen (7,9–10: οἱ δέ γε σοὶ θεράποντες ὑπὸ τὴν ἐμὴν ἐλθόντες τῆτες οἰκίαν αὐτόκλητοι). Zur Wohnung Ch. Bouras, Houses in Byzantium. *DChAE* 4/11 (1982–1983) 1–26, 25. Magdalino, Empire of Manuel (s. A. 25) 121. In das Pantokratoros-Kloster übersiedelte Tzetzes gut fünf Jahre später.

[63] 31,17: τῶν πρὶν Καισάρων Σερβιλίων ἀπόγονε – 32,19: Σερβιλίων Καισάρων ἀπόγονος. Eine zweite Erklärung des Namens bietet Tzetzes in Chil. VII (hist. 132) 295–301, 298: ὡς

wahrscheinlich als Schreiber diente, ist auch durch Siegel-Belege historisch nachweisbar[64]. Ob er auch in einem Gedicht auf die Schenkungen des Kaisers Manuel I. für das Kloster der Heiligen Trinität gemeint ist, bleibt unklar, da aus dem betreffenden Zeitraum gleichnamige Personen in der gleichen Funktion bekannt sind[65].

Brief 19 ⟨um 1140⟩. – Ioannes Tzetzes widerlegt in dem Schreiben an Leon, ἐπίσκοπος τῆς Κλοκοτινίτζης[66], das Gerücht, der διδάσκαλος Basileios

---

εἴπερ ἄλλος ἤθελε Σέρβον Ἠλίαν. – Der Name kann slawischen Ursprunges sein. S. W. SWOBODA, Art. Serblias, in: Słownik starozytności słowian'skich 5 (1975) 143. – Tzetzes hat die Vorliebe, Namen etymologisch zu erklären oder mit ihnen zu spielen. Vgl. den Namen Σμενιώτης, den er mit dem thebanischen Fluß Ismenos zusammenbringt (103,2), oder die Bildungen mit dem Namen Τζούριχος wie τζουριχοάγιος oder τζουριχοχειροτόνητος. Alexios Pantechnes schmeichelt er: πάντα γὰρ μηχανᾷ καὶ πάντα τεχνᾷ καὶ πάντα κάλων κινεῖς . . . (134,13–14). Über seinen geflüchteten Diener Demetrios schreibt er: . . . οὔ μοι δοκεῖς ἐχέφρον τι δρᾶν οὐδὲ δημητριακώτατον . . . (150,13–14).

[64] S. V. LAURENT, Documents de sigillographie byzantine. La collection C. Orghidan (*Bibliothèque byzantine: Documents* 1). Paris 1952, 163 (Nr. 314): Νικηφόρου σφράγισμα κριτοῦ Σερβλίου. Auch DERS., Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine. Athen 1932, 90–91 (Nr. 255) (=*Hell* 5 [1932] 147–148); C. STAVRAKOS, Die byzantinischen Bleisiegel mit Familiennamen aus der Sammlung des Numismatischen Museums Athen. Diss. Wien 1990, 334–335 (Nr. 231). Weitere Familienmitglieder aufgelistet bei A. KAZHDAN, Art. Serblias. *ODB* III 1875.

[65] Dazu P. MAGDALINO – R. NELSON, The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century. *Byzantinische Forschungen* 8 (1982) 123–183, 146. Die weiteren μυστικοί sind Nikephoros Borbnos (Niketas Choniates, Τὸ ἐπὶ τῷ ἀναφυέντι δόγματι παρὰ τοῦ Παντευγένου Σωτηρίχου γεγονὸς σημείωμα. PG 140,177D 13–14) und ein Nikephoros, der das Theotokoskloster Ἡλίου βωμῶν ἤτοι τῶν Ἐλεγμῶν in Bithynien restaurieren ließ. Über die Tätigkeiten des Mystikos s. P. MAGDALINO, The Not-So-Secret Functions of the Mystikos. *REB* 42 (1984) 229–240, bes. 232–233.

[66] Klokotinitza liegt an der Straße von Konstantinopel nach Philippupolis, ist 100 km von letzterem entfernt und scheint sonst nirgends als Bischofssitz auf (bei J. DARROUZÈS, Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae. Textes critiques, introduction et notes. Paris 1981 kein Beleg; vgl. auch P. SOUSTAL, Thrakien [Thrakē, Rodopē und Haimimontos] [*TIB* 6]. Wien 1991, 310, 509; DERS., Dorostolon- Silistra. Die Donaustadt im Lichte neuerer Forschung [in Druck]). – Einer Gleichsetzung von Philippupolis und Klokotinitza, wie sie A. KAMBYLIS, Textkritische Beobachtungen zu den Briefen des Johannes Tzetzes. *JÖB* 20 (1971) 133–148, 138, vornimmt, wird man nicht folgen können, zumal Tzetzes schreibt, daß Basileios dazu bestimmt worden wäre, Philippupolis ehrwürdig zu lenken (35,10–11: . . . τὴν παρ' ὑμᾶς, ἢ μᾶλλον ὑφ' ἣν ὑμεῖς, Φιλίππου πόλιν ἱεροπρεπῶς ναυκληρεῖν . . . – Die Stadt Philippupolis befand sich „in der Nähe von Euch, vielmehr untersteht Ihr dieser" [d.h. ihr ist Leon hierarchisch unterstellt]). Für den Zeitpunkt der Abfassung des Briefes ist kein Leon als ἐπίσκοπος in Philippupolis bekannt, außerdem müßte er als μητροπολίτης tituliert werden. – Ab 1143 bekleidete Michael Italikos das Amt des Metropoliten von Philippupolis (GAUTIER, Italikos [s. A. 51] 26–28).

sei auf Beschluß der Heiligen Synode zu Konstantinopel (ἱερὰ γερουσία) dazu bestimmt worden, die Stadt Philippupolis ehrwürdig, d.h. wohl als Metropolit, zu lenken und zugleich von ihm dorthin begleitet zu werden[67]. Das zweite wichtige Anliegen des Absenders ist es, dem Briefpartner seine Genügsamkeit mitzuteilen, die es ihm gestatte, in Freiheit und Unabhängigkeit zu leben[68]. Es bleibt aber zu hinterfragen, inwieweit sich Tzetzes freiwillig der ἀχρημοσύνη hingeben konnte und ob daraus nicht eine gewisse Verbitterung spricht.

Briefe 21 ⟨1143–46⟩, *95* ⟨um 1155⟩. – Basileios aus Achrida (πατριαρχικὸς πρωτονοτάριος), der sich wunderte, als er auf eine Ausgabe der Lykophron-Exegese mit Isaakios Tzetzes als Autor stieß[69], erhält von Ioannes Tzetzes die Episode von Pheidias und Agorakritos zur Antwort. Dieser bildete seinem Schüler Agorakritos die Zeus- und Nemesisstatue, die er mit seinem Namen versah, um so seiner tiefen Verbundenheit ihm gegenüber Ausdruck zu verleihen. Ebenso Tzetzes: er möchte als ein zweiter Pheidias seinem Bruder Isaakios – er ist Verfasser eines Kommentars zu Pindar – eine entsprechende Ehrerbietung erweisen; keineswegs sei er wahnsinnig und habe seinen Namen vergessen, wie manche argwöhnten[70]. Der Brief ist in den Zeitraum von 1143 bis 1146 zu datieren: Basileios war also unter

---

[67] 35,9–13: ὁ διδάσκαλος κύριος Βασίλειος ψήφῳ τῆς ἱερᾶς γερουσίας . . . καὶ ὁ Τζέτζης τούτῳ συνεκδημήσειε τὴν Μεγαλόπολιν παρεικώς. – KAMBYLIS, Beobachtungen (s. A. 66) 138, vermutet, Basileios könne ein Lehrer des Vielschreibers sein; dieser führt aber bloß seinen Vater als Lehrer an, in Brief 92 (an Alexios Pantechnes) erwähnt er allerdings einen Professor, der auch seinen Bruder in der φιλοσοφία unterwies. Tzetzes, Chil. III (hist. 70) 172 (Οὕτω παιδεύει με πατὴρ ὡς τὸν υἱὸν ὁ Κάτων). Tzetzae epistulae (LEONE) 92 (135,6–7: ἣν [sc. φιλοσοφίαν] ὁ ἐμὸς αὐτὸν καθηγητὴς ἐκπαιδεύει . . .).

[68] 35,21–24: ἀλλ' ὡς ἔοικεν ἄρα τις τῆς ἀχρημοσύνης μου καταγνούς, οὐκ ἐπιγνοὺς δέ μου τὸ ἐλευθέριον, τοιοῦτον καὶ τοῖς τρόποις με ὑπετόπασεν.

[69] Auch hier ist wie bei Brief 16 die Adresse für das Verständnis unerläßlich: Πρωτονοταρίῳ τῷ πατριαρχικῷ κυρῷ Βασιλείῳ τῷ Ἀχριδηνῷ, ἐν τῇ εἰς τὸν Λυκόφρονα ἐξηγήσει Ἰωάννου τοῦ Τζέτζου ἐπιγραφὴν εὑρόντι Ἰσαακίου τοῦ Τζέτζου καὶ ἀπορουμένῳ. – Der Kommentar zu Lykophron entstand um 1140 (WENDEL [s. A. 2] 1981, 12–31).

[70] 38,6–11: Φειδίας . . . Ἀγορακρίτῳ ποτὲ χαριζόμενος φιλίας θεσμῷ . . . ἀγαλματώσας τὸ ἐν Ῥαμνοῦντι Διὸς καὶ Νεμέσεως ἄγαλμα τούτῳ ἀνέθηκεν ἐπιγραφὼς τῷ ἀγάλματι· Ἀγορακρίτου Παρίου. – 38,14–18: ἡμεῖς δὲ περὶ τὸν ἀδελφὸν Φειδίου φανούμεθα δεύτεροι, καὶ οὐκ ἐπ' αὐτῷ ταὐτὸ τούτῳ Φειδίᾳ ποιήσαιμεν 'εὐπαλάμων τε ὕμνων' τελοῦντι κατὰ Πίνδαρον 'τέκτονι' καὶ ἡμῖν στεργομένῳ ἀσύγκριτα ἧπερ Φειδίᾳ ὁ Ἀγοράκριτος. Zu Isaakios mit seiner Pindarbeschäftigung s. A. 49. – 38,21–24: . . . οὔτε ὁ Τζέτζης νενόσηκε παραπληξίαν ἢ λήθαργον, ὡς ἐς τοσοῦτον ἐλάσαι τῶν μανιῶν, ὡς καὶ τοῦ οἰκείου λελῆσθαι ὀνόματος, καθά τινες ὑπετόπασαν. – Der Einschätzung von Jean DARROUZÈS, daß es sich dabei um einen „lettre purement littéraire" handle, wird man nicht folgen können (DARROUZÈS, Recherches sur les ὀφφίκια [s. A. 58] 356, A. 4). Er datiert den Brief in das Jahr 1145 (a.O., 356).

dem Patriarchen Michael II. Oxeites Protonotarios[71]. Tzetzes will in Brief 95 das Gerücht von seinem Ableben, welches in Thessalonike offenbar die Runde machte, widerlegen; er erfuhr dieses von Leon Charsianites, der in Kontakt mit Basileios stand. Tzetzes möchte dem Adressaten durch den vorliegenden Brief ein Lebenszeichen zukommen lassen[72]. Der zweite Brief richtet sich an Basileios, den Metropoliten von Thessalonike. Als solcher ist er sicher ab dem Jahre 1154 belegt[73]. Der Brief ist etwa 1155 zu datieren, die bekannten Dispute mit Anselm von Havelberg (1154) dürften schon hinter ihm liegen.

* *
*

Briefe 22, 23 ⟨um 1140⟩. – Tzetzes hat Konstantinos, den Sohn des Theodoritos Kotertzes, nach einem zweiten Versuch aus seinem Unterricht entlassen, da er nach dem Urteil des Lehrers faul gewesen und weit hinter den Leistungen seiner Mitschüler zurückgeblieben sei. Dies hatte Tzetzes dem Vater schon persönlich mitgeteilt und er möchte ihn unter keinen Umständen wieder aufnehmen; er empfiehlt ihm, seinen Sohn zu einem

[71] In einem Lehr-Brief von Michael Italikos an Alexios Komnenos über den Begriff ὁμαίμων (nach 1143) wird ein Protonotarios erwähnt, der Basileios sein kann (Gautier, Italikos [s. A. 51] 216,4 und a.O., 216, A. 3).

[72] 139, 8–11: προσκυνῶ δὲ καὶ τὸν ἁγιώτατόν μου δεσπότην καὶ ἀδελφὸν τῆς ἁγιωσύνης σου καὶ πάντας τοὺς ὑπὸ τὴν ὑμῶν ἁγιωσύνην ἀσπάζομαι, δεικνὺς ὡς ἔτι μὲν ζῶ, βραχὺ δ' ἀναπνέω. Zum möglichen Treffen von Basileios und Leon in Konstantinopel auf der Synode von 1156, auf der das Gerücht seinen Anfang genommen haben könnte, vgl. Shepard, Letters (s. A. 3) 214, A. 41. – Wer mit dem Bruder des Metropoliten gemeint ist, läßt sich nicht klären.

[73] Dazu J. Schmidt, Des Basilius von Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas (*Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München* 7). München 1901, 1–15. Weitere Angaben bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur. München [2]1897 [Nachdruck New York 1958] 466; Beck, Kirche (s. A. 40) 626. A. Kazhdan, Art. Basileios of Ohrid. *ODB* I 268. A. Sideras, Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend (*WBS* XIX). Wien 1994, 164–167. Der Beiname Καλός wurde bereits von S.G. Mercati, Βασίλειος 'Αχριδηνός e non Βασιλεὺς 'Αχριδηνῶν, Βασίλειος e non Καλός. *BZ* 34 (1934) 348–351 als Verlesung für die gekürzte Form des Namens Basileios erklärt. – Die erste Erwähnung als Metropolit von Thessalonike fällt in das Jahr 1154 (L. Petit, Le synodicon de Thessalonique. *EO* 18 [1916–1919] 236–254, 245). – Ihm läßt sich das bei Laurent, Corpus V 1 (s. A. 56), unter Nr. 461 edierte Siegel zuweisen (Ὁμώνυμόν σοι Θετταλῶν θύτην σκέπε). Auf der Aversseite befindet sich – zum Besitzer passend – eine Darstellung des Hl. Basileios.

anderen γραμματικός zu schicken[74], das (bereits erhaltene) Unterrichtsgeld werde er rückerstatten[75]. Theodoritos antwortete Tzetzes auf seinen Brief und scheint über seine Ausführungen nicht erfreut gewesen zu sein, Tzetzes spendet ihm Worte des Trostes, damit ihre Freundschaft weiterhin Bestand habe[76].

Die beiden Briefe, welche an Konstantinos Kotertzes gerichtet sind (68 und 102), gehören zwar zusammen, richten sich aber an einen anderen als den Sohn von Theodoritos[77].

* *
*

Briefe 24, 25, 26, 27, 29, 31, 34, 36, 40 ⟨1138–1147⟩. – An Alexios, den Neffen des Protovestiarios, gehen insgesamt neun Briefe, die sich in den Zeitraum von etwa 1138 bis 1147 einordnen lassen. Seine erste Erwähnung

[74] Kurz (μικροῦ λόγου) schildert er dem Adressaten folgendes: (39,10–18) πέντε μὲν ὁλοκλήρους βίβλους μεγάλας οἱ σὺν αὐτῷ συμφοιτῶντες προηρμηνεύθησαν [προηρμηνεύσαντο (Kambylis, Beobachtungen (s. A. 66) 139)]· ἐκείνων δὲ αὐτὸς παντελῶς ἀπελείφθη, καθάπερ πρώην προεδηλώθη σοι αὐτοστομάτῳ καὶ ζώσῃ φωνῇ. καὶ νῦν δὲ πάλιν μετὰ τὴν δευτέραν αὐτοῦ καταρχὴν ἑτέρας τρεῖς βίβλους οἱ τούτου συμφοιτηταὶ ἑρμηνευόμενοι τὰς μὲν περὶ τέλος, τὰς δὲ περὶ μέσον, τὰς δὲ πολύ τι παρεξέδραμον τῆς ἀρχῆς. οὗτος δὲ οὐδὲν οὐδόλως ἡρμήνευται ἢ μεμάθηκε . . . – Die Mitschüler des Konstantinos haben also fünf große Bücher durchinterpretiert; jener habe keine Leistung gezeigt und dies teilte Tzetzes seinem Vater mündlich mit; nach einem erneuten Versuch bleibt er wieder hinter den anderen zurück, die einen bewältigen drei Bücher zur Gänze, die anderen zur Hälfte und die dritten sind wesentlich vorangekommen. Bei den durchgenommenen Büchern kann es sich um die homerischen handeln, was zur frühen Datierung des Briefes passen würde, denn Tzetzes hatte als eines seiner ersten opera eine Exegese zur Ilias verfaßt (Wendel [s. A. 2] 1966–1967 [Nr. 5]).

[75] 39,25–26: σταλήσονται δὲ τῇ σῇ αὐθεντίᾳ καὶ τὰ νομίσματα. (Vgl. dazu auch Brief 50).

[76] 40,20–21: . . . περιπαθές σου νῦν γράμμα δεξάμενος (scil. Tzetzes) . . . 41,3–5: ἐπέγνων γὰρ τὴν γραφὴν πατρὸς ὀδυνωμένην καρδίαν ἐμφαίνουσαν καὶ πάθει συγκοπτομένην ὑπὲρ υἱοῦ περὶ λόγους ἀποναρκήσαντος. – Der Lehrer teilte trotz seines Schmerzes auch seinen Schülern den Brief mit; diese fielen in die Klage mit ein (41,5–7: . . . ὑπέγνων οὖν ταύτην καίπερ συγκοπτόμενος τῷ πάθει μου τὴν ψυχὴν καὶ τῷ χορῷ τῶν ἐμοὶ τὰ πρὸς λόγους πεφοιτηκότων . . .).

[77] Wendel (s. A. 2) 1965, 1–11, schließt eine Gleichsetzung des Schülers mit dem Gönner nicht aus. Der zeitliche Abstand von Brief 23 zu 68 beträgt etwa 5 Jahre, die Leistungen des Zöglings müßten sich ziemlich verbessert haben, daß er Tzetzes dazu veranlassen konnte, seine Arbeit an den Allegorien zu Homer für die σεβαστοκρατόρισσα Eirene wieder aufzunehmen, nachdem er sie wegen zu geringer Entlohnung eingestellt hatte (s. Brief 57). Der θεοφιλέστατος διδάσκαλος Konstantinos Kotertzes (Brief 102) stammt zwar aus derselben Familie, dürfte aber in einem anderen Verwandtschaftsverhältnis zu ihm gestanden sein. Kambylis, Beobachtungen (s. A. 66) 138, schlägt vor, man müsse in Konstantinos Kotertzes (Adressat der Briefe 68 und 102) einen Bruder von Theodoritos sehen.

findet sich in dem Schreiben an Manuel Gabrielakites, in dem Tzetzes dem Adressaten von Alexios und Basileios Machetarios Grüße ausrichten läßt[78]. Tzetzes ärgert sich über seinen Schüler, der ihm anstelle eines Chorikios-Buches die Ethik des Aristoteles überbracht hatte[79], die Werke von Libanios und Lysias seien für ihn von geringem Nutzen, er solle sie seinem Leihgeber zurückbringen[80]; mit dem Maultier, das Alexios Tzetzes zur Verfügung stellt – man muß davon ausgehen, daß Alexios aus einer angesehenen und sozial hochstehenden Familie stammt, die sich den Unterhalt eines Reittieres leicht leisten konnte –, kann dieser nichts anfangen, da er es nicht zu bändigen vermag[81]. Etwas verärgert schreibt er ihm, daß er ihn weder durch Boten noch αὐτοποδίᾳ erreichen konnte. Alexios soll ihm Weihrauch versiegelt schicken und (wieder) ein Maultier bereitstellen, denn die Straßen sind durch nächtlichen Regen aufgeweicht und unbegehbar. Tzetzes möchte einen Freund besuchen, der als Diakonos eingesetzt wird[82]. Er soll dem Briefboten das Tier aber nur dann ausfolgen, wenn der Brief eindeutig von ihm stamme, er also seinen Schriftzug erkennen könne[83]. Der ἡγούμενος Kalliotes habe einmal diese Sicherheitsmaßnahme

[78] 24,17–19: ἀσπάζονταί σε διὰ τῆς παρούσης γραφῆς μου οἱ περιλειφθέντες μοι ἀδελφοὶ καὶ ὁ τοῦ πρωτοβεστιαρίου κύριος Ἀλέξιος καὶ ὁ Μαχητάριος κύριος Βασίλειος. – Zu den Brüdern s. A. 51 – Basileios Machetarios stammt aus einer armenischen Familie, s. Kazhdan, Armjane (s. A. 13) 103 (Nr. 28.9).

[79] Das Buch hatte einen falschen Titel (wie man aus der Adresse erfahren kann). Dann fährt er fort : (42,4–6) Οὐκ ἔστι τὸ παρὸν βιβλίον Χορίκιος· χωρίκιος δ' ἂν εἰκότως καλοῖτο ὁ τούτῳ τὴν ἐπιγραφὴν ἐγχαράξας. οὗτος γὰρ ὁ Σταγειρόθεν σοφός ἐστι τὰ ἤθη ῥυθμίζων. – Chorikios galt den Byzantinern als rhetorischer Musterautor.

[80] 42,8–11: Τὰ μὲν βιβλία εἰς οὐδέν σοι ταῦτα λυσιτελέστατα, οὔτε Λιβάνιος, οὔτε αὐτὸς ὁ Λυσίας . . . ἀντίστρεψον οὖν ταῦτα ταχέως τῷ δεδωκότι σοι . . .

[81] 42,15–17: Ἡμίονον ᾐτησάμην παρὰ τῆς σῆς εἰς ἡμᾶς διαθέσεως, δέσποτα, σὺ δέ μοι ἀξίνην ἀπέσταλκας ἀχάλκευτόν τε καὶ δύστομον. – Dazu auch A. Karpozelos, Realia X–XII c. (s. A. 19) 32; Alexios ist allerdings der Neffe des Protovestiarios, nicht selbst Protovestiarios (das gleiche Versehen bei Wendel [s. A. 2] 1965, 18).

[82] 44,21–22: ὄμβρῳ δὲ νυκτερίῳ τῶν ἀμφόδων τελματωδῶν γενομένων αὐτοποδίᾳ βαδίσαι οὐ δύναμαι· – 45,1–5: εἰ δὲ καὶ Ἀσσυρίαν φρυγανίδα μοι στείλαις ὀλίγην, ἣν ἡ συνήθεια καλεῖ ξυλαλόην . . . ἀποσφραγισάμενος ταύτην ἀπόστειλον . . . – Tzetzes möchte also etwas der kirchlichen Feier Entsprechendes mitbringen, denn (44,18–20): κατὰ τὴν σήμερον, δέσποτα, μέλλει τις τῶν ἐμῶν χειροτονηθῆναι διάκονος καὶ δεῖ κἀμὲ τῇ τοιαύτῃ συμπαρομαρτεῖν ἑορτῇ . . . – Leider nennt er seinen Freund nicht. Einer seiner besten Freunde, Leon Charsianites, erscheint kurz darauf als διάκονος (Brief 38), der gleich darauf als Metropolit nach Dristra berufen wird. Eine Gleichsetzung mit dem anonymen Diakonos wird Spekulation bleiben müssen.

[83] 45,6–8: ἡμίονον δὲ μηδέποτε παρὰ μηδενὸς παραλογισθῇς ἀποπέμψαι μοι, εἰ μὴ τύπους σοί τις τῶν ἐμῶν γραμμάτων ἀποκομίσειε.

nicht berücksichtigt und ein Tier an Chrysobelones verloren, der es weiterverkaufte[84].

Alexios muß dann eine einflußreiche Position eingenommen haben, wie man aus den folgenden Briefen erahnen kann. Zwar wird er in Brief 31 als κοκκιάριος apostrophiert, doch ist eine Deutung dieses Begriffes nicht möglich[85]. Tzetzes schickt den Priester Leon mit einem eigenhändigen Empfehlungsschreiben zu ihm, Alexios möge ihn bei seinen Steuerpflichtigen aufnehmen. Er stößt ein zweites Mal mit seiner Bitte nach, da Alexios seine Zusage offenbar noch nicht eingelöst hat[86]. Brief 34 nimmt die Angelegenheit mit Leon nochmals auf. Allerdings geht nicht eindeutig hervor, worin sich Tzetzes für seinen engen Freund Leon bei Alexios einsetzt[87]. Alexios dürfte sich später außerhalb der Hauptstadt aufgehalten haben, Tzetzes klagt darüber, daß er (seit seinem Weggang) keinen Zutritt zu den προαστεῖσμοί und zum Bathys Rhyax mehr habe und die bei dem Acheiropoietoskloster[88] speisenden (Mönche) nicht sehen könne. Alexios möge den γραμματικός Michael an seinem Aufenthaltsort, bei dem es sich vielleicht um Thessalonike handelt, grüßen. Danach scheint der Kontakt zwischen den beiden abgebrochen zu sein.

Alexios wird im Jahre 1145 für einen Posten im Großskeuophylakeion vorgeschlagen. Zu diesem Zeitpunkt war er bereits διάκονος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας[89].

* *
*

[84] 45,8–11: τοῦτο γὰρ ὁ Χρυσοβελόνης με προὐδιδάξατο, ἀπατήσας τὸν Καλλιώτην ἡγούμενον καὶ τὸν τούτου λαβὼν καὶ ἀπεμπολήσας ἡμίονον, ὡς μέλλων τοῦτον δῆθεν ἀποκομίσαι τῷ νομικῷ.

[85] Die Bedeutung des Wortes bleibt dunkel: Färbt ein Ehrentitel von Alexios ab oder ist es mit κοκκίον (Münze) in Zusammenhang zu bringen?

[86] 47,4–12: ἀξιῶ τὴν σὴν αὐθεντίαν . . . μεμνῆσθαι δὲ καὶ ὧν ὑπεσχέθης μοι περὶ ὧν ἠξιώσαμεν, ὡς κατὰ τὸν Ἄπρων ἡμᾶς ἐν τοῖς σοῖς ὑποτελέσιν εὑρήσειας ἐν τῷ Ξηρῷ καλουμένῳ χωρίῳ. μέμνησο γοῦν τῆς σῆς ὑποσχέσεως. ὃς δ' ἄν σοι γράμμα ἐμὸν εἰσκομίσειεν οἰκειόγραφον, οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἡ ἀξίωσις, περὶ οὗ τὴν ἱκετηρίαν ποιούμεθα· ἱερεὺς δὲ ὁ ἀνήρ, Λέων τὴν κλῆσιν, ἔτι δὲ τὸν στίχον αὐτοῦ ἀγνοῶ . . .

[87] 49,14–50,5: δέομαι τοίνυν ὡς παρρησιαστικωτέρως ἡμῖν . . . ζητεῖν, ὅπερ δὴ καὶ βουλοίμεθα, ἵνα τὸν ἱερέα τουτονὶ Λέοντα, ἄλλον ἐμὲ πεφυκότα . . . καὶ ἱερέων τῶν ὁμοχώρων καὶ συμπατρίδων φέρειν τὰ πρῶτα χαρίσαις.

[88] Hörandner (s. A. 1) 292, plädiert für die Großschreibung. – Zum Bathys Rhyax s. R. Janin, Constantinople byzantine (*Archives de l'orient chrétien* 4A). Deuxième édition. Paris 1964, 444. Bei dem Acheiropoietoskloster handelt es sich wahrscheinlich um das Abramitenkloster, in dem eine nicht von Menschen geschaffene Ikone verehrt wurde (Janin, Les églises (s. A. 29) 4–6 [Ἀβραμιτῶν (Μονὴ τῶν)]).

[89] E. Papagianne – S. Troianos, Großskeuophylakeion (s. A. 55) 89, 57–60: Παντάπασι τοίνυν καὶ σχολασάντων ἀμφοῖν τῶν τοιούτων περισσάτων, ὡς εἴπομεν, ἔστω μὲν πρῶτος περισσὸς

Brief 28 ⟨1143–1146⟩. – Tzetzes bittet den Neffen des Protovestiarios Psylles um Rückgabe von χάρται, die er sich von ihm ausgeborgt hat[90]. Unter χάρται sind wohl Teile eines Werkes von ihm zu verstehen.

Brief 32 ⟨1143–1146⟩. – Tzetzes bittet den Adressaten, er möge ihm ein τετράδιον, auf dessen Rückgabe er schon Wochen gewartet hatte, endlich zurückgeben[91].

Brief 33 ⟨1143–1146⟩. – Von dem Grammatikos Theodosios Autoreianos, der die Hauptstadt verlassen hat, erbittet sich Tzetzes Nachricht[92]. Die Familie der Autoreianoi ist ab dem ausgehenden 11. Jahrhundert belegbar[93].

Brief 37 ⟨1143–1146⟩. – Gregorios Zabareiotes hatte Tzetzes beauftragt, für den verstorbenen σεβαστός Alexandros, den er nicht persönlich gekannt hatte, Iamben zu verfassen[94]. Den Grammatikos Lachanas (γραμματικὸς τοῦ ζαβαρείου, s. Brief 105) nennt er ebenfalls ζαβαρειώτης, bei ihm wird damit bloß die Zugehörigkeit zum Arsenal ausgedrückt, während die Bezeichnung bei Gregorios zum ersten Mal als Namensform auftritt. Von einem Gregorios Zabareiotes in der Funktion eines Steuerkontrollors ist auch ein Bleisiegel mit metrischer Inschrift bekannt[95].

* *
*

ὁ καὶ τῶν ἄλλων πάντων προτεταγμένος εὐλαβὴς διάκονος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας Ἀλέξιος, ὁ τοῦ πρωτοβεστιαρίου ἀνεψιός, δεύτερος δὲ ὁ τοῦ λογαριαστοῦ Σμενιώτου υἱὸς Μιχαὴλ . . . – Bemerkenswert ist, daß auch in einem offiziellen Dokument auf die Angabe des Familiennamens von Alexios verzichtet wird. Es gibt jedenfalls bislang keinen Beleg, daß Alexios selbst πρωτοβεστιάριος gewesen ist (Wendel [s. A. 2] 1965, 17–18, „Oberstkämmerer [πρωτοβεστιάριος] Alexios"). Zu Michael Smeniotes s. Brief 77.

[90] 44,4–5: τοὺς δὲ χάρτας οὓς ἔλαβες παρ' ἐμοῦ ἀνταπόδος μοι πάλιν ἢ ἀνταπόστειλον . . .

[91] 48,2–3: . . . καὶ πάλιν περὶ τοῦ τοιούτου τετραδίου παρενοχλῶ σοι, ὅπως σταλείη μοι . . .

[92] 48,8–13: πολὺς παρέρρευσεν ἤδη καιρός, τριφίλητέ μοι γραμματικὲ λογιώτατε, ἀφ' οὗ τῆς βασιλίδος ἐξεδήμησας πόλεως . . . γράφε οὖν ἡμῖν τὸ λοιπόν . . .

[93] A. Kazhdan, Art. Autoreianos. *ODB* I 235–236: „Theodosios Autoreianos (mid-12th C.) corresponded with John Tzetzes."

[94] 52,17–20: εὐθύς σου δεξάμενος τὴν γραφὴν τοὺς ἰάμβους ἀπεσχεδίασα τούσδε τοῦ ἐπιγράμματος μηδὲ μικρόν τι μελλήσας ἢ ὑπερθέμενος, καίπερ μυρίαις ὢν ἄσχολος περιστάσεσιν. – Die Iamben sind zu den verlorenen Tzetziana zu zählen.

[95] Zuerst veröffentlicht bei K. M. Konstantopoulos, Βυζαντιακὰ μολυβδόβουλλα τοῦ ἐν Ἀθήναις Ἐθνικοῦ Νομισματικοῦ Μουσείου. Athen 1917, Nr. 400b: Ζαβαρειώτου τῶν γραφῶν Γρηγορίου λογαριαστοῦ, κουροπαλάτου τύπος. Abgedruckt auch bei V. Laurent, Bulles métriques 53 (=*Hell* 4 [1931] 333) (Nr. 148), dazu A. auf Seite 249 (148a). – T. Kolias leitet den Ursprung des Namens von dem Wort ζάβα her, welches – wahrscheinlich orientalischen Ursprungs – einen Teil des Panzers bezeichnete; im 11. Jahrhundert bedeutet ζαβαρεῖον Arsenal (T. Kolias, Zaba–Zabareion–Zabareiotes. *JÖB* 29 [1980] 27–35, bes. 34).

Insgesamt fünf Briefe an seinen Intimus Leon Charsianites hat Tzetzes in sein Briefcorpus aufgenommen[96]. Leon ist aus Unterschriftslisten mehrerer Synodalurkunden bekannt, und er ist bis Anfang der 70er Jahre des 12. Jahrhunderts historisch faßbar[97]; die Briefe an ihn verteilen sich auf den Zeitraum von etwa 1147 bis 1155. In den chronologischen Rahmen des Briefcorpus fällt seine Teilnahme an der Synode gegen Kosmas II. Attikos (1147)[98].

Brief 38 ⟨vor 1147⟩. – Im ersten Brief an Leon versucht Tzetzes ihn über den Tod seiner Mutter hinwegzutrösten[99]; er zeigt sich sehr betroffen, was Jonathan Shepard zu der Vermutung kommen läßt, Tzetzes habe sie persönlich gekannt[100]. Ist Leon in diesem Brief noch διάκονος, so spricht ihn Tzetzes bereits im nächsten als gerade eingesetzten Metropoliten von Dristra an[101].

Brief 39 ⟨vor 1147⟩. – Leon hatte ihm aus Dristra drei geräucherte Fische (ταρίχους ἰχθύας) und einen in Essig eingelegten Fisch (λαρινὸν ὀξῶδες τεμμάχιον) geschickt, über deren symbolische Bedeutung Tzetzes philosophiert[102]. Zufrieden äußert sich Tzetzes über sein Leben, er mache sich nichts aus öffentlichen Ämtern und kaiserlichen Diensten[103].

Brief 66 ⟨1148⟩. – Der Brief spiegelt die unruhigen Verhältnisse an der Donau wider. 1148 fielen die Kumanen in byzantinisches Territorium ein.

[96] Genaue Behandlung bei Shepard, Letters (s. A. 3) 228–232 (V. Leo Charsianites, Metropolitan of Dristra).

[97] Shepard, Letters (s. A. 3) 228 charakterisiert treffend: „In short, theirs was an old friendship, capable of enduring Tzetzes' cantankerousness". Seine freundschaftliche Verbundenheit drückt Tzetzes am Anfang des ersten Briefes an ihn aus. Er schreibt dort (53,2–3): γλυκεῖα ψυχὴ καὶ τῶν φιλούντων μοι καὶ φιλουμένων πάντων ὑπερτιθέμενε.

[98] G. A. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. V. Athen 1855 (Nachdruck Athen 1966), 307–311, 310, 9: ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Δρίστρας Λέων ὁρίσας ὑπέγραψα. – Die übrigen Nennungen des Metropoliten als Teilnehmer von Synoden versammelt bei Shepard, Letters (s. A. 3) 228–232.

[99] 54,8–11: ἡ γειναμένη σε τῷ χρεὼν ἐλειτούργησε, τὸν θύλακον ἀπεβάλετο, τὸν πήλινον ἀσκὸν ἀπεδύσατο καὶ τοῦ σαθροῦ τοῦδε καὶ σειομένου δεσμωτηρίου τοῦ σώματος ἀπέδρα καὶ ἀπεδήμησεν . . . – Die Mutter dürfte nicht allzu alt geworden sein, wie die Passage 55,9–16 vermuten läßt.

[100] Shepard, Letters (s. A. 3) 228, „His letter suggests that he knew Leo's mother and was well-informed about the manner of her death".

[101] 56, 18 (Adresse von Brief 39): Τῷ αὐτῷ γεγονότι μητροπολίτῃ Δρίστρας.

[102] 58,8–10: ὅμως μόλις ποτὲ τῷ τρισσῷ τῶν ἰχθύων τὸν μέγαν ἀρχιερέα τῷ ὄντι καὶ λατρευτὴν τῆς τριάδος ἐπέγνων . . .

[103] 58,2–7: ἄπαγε, πολύ μου τοῦ τρόπου διήμαρτες καὶ τῆς ἐλευθεριότητος ἐπιλέλησαι, δι' ἣν ἀρχικάς τε διατριβὰς παρωσάμενος καὶ βασιλέων λατρείας . . . ᾑρετισάμην βίον τὸν πενιχρὸν καὶ ἐγγώνιον.

Dabei wurde auch der Metropolit von Dristra verschleppt und ausgeraubt[104].

Briefe 80, 82 ⟨um 1150⟩. – Die beiden Briefe betreffen die Angelegenheit mit Theodoros, einem Sklaven, den der Metropolit ihm schickte. Tzetzes weiß nicht so recht, was er mit dem Myser Theodoros, der vorher Seblados hieß, anfangen soll, ist er doch ein vehementer Gegner der Sklaverei[105].

* *
*

Brief 42 ⟨1143-1146⟩. – Der junge Mesarites berichtete Tzetzes, daß der nicht genannte Adressat des Briefes den βασιλικὸς ἐπιτάφιος eines Freundes von Tzetzes und die Lykophron-Exegese von ihm für eigenes Gut ausgegeben hatte[106]. Tzetzes fordert den Anonymus auf, geistigen Diebstahl zu unterlassen und Mesarites für die Aufdeckung nicht zu belangen[107].

Mesarites gehört in die Generation des Vaters von Nikolaos Mesarites, der 1163/64 geboren wurde (s. Brief 74).

* *
*

Brief 43 ⟨1143–1146⟩. – Zwei Briefe widmet Tzetzes der Sebastokratorissa Eirene, die sich als große Mäzenatin hervortat[108]. An die beiden Grammatikoi der Sebastokratorissa Eirene richtet Tzetzes sein Schreiben, um sie ob ihrer Wankelmütigkeit zu tadeln[109].

Brief 56 ⟨1146⟩. – Tzetzes beschwert sich bei der Sebastokratorissa über einen Ungenannten, der seine Exegesen mißbrauchte und als eigene ausgab. Dafür erhielt dieser Lohn, der dem eigentlichen Verfasser zugestanden wäre[110]. Tzetzes bittet Eirene, sie möge ihm das zu Monatsbeginn geschickte Buch durch einen seiner Kollegen rückerstatten[111]. Der Ungenannte bemerkte, als er das Buch sah, daß es scholienlos war und des Kommentars von Tzetzes bedurfte[112].

---

[104] 94,6–10: . . . Παρίστριοι, μοῖρα Σκυθῶν ἀποδάσμιος, . . . τὸν ἐμὸν δεσπότην τὸν ἀρχιερέα σε κατασχόντες ὡς ἱερεῖον, ὡς θῦμα, ὡς ἄρνα εἷλκον ἐπὶ σφαγὴν ἄνομον, ἐστρέβλουν, ἐδέσμουν . . . – Minutiös abgehandelt von SHEPARD, Letters (s. A. 3) 206–207. Zu den Kumanen s. auch Brief 58 an den Kaiser Manuel.

[105] 122,12–14: τί ποιητέον καθέστηκε περὶ τοῦ Σεβλάδου καὶ πρὸς τίνα τοῦτον παραπεμπτέον. Er wolle Sklaven nicht für Arbeiten einsetzen, sondern von Arbeit freikaufen (135,24–25: ὁ Τζέτζης οὔτε ἀνδράποδον εἰς δουλείαν, ἀλλ' ἐκ δουλείας ὠνεῖται. Vgl. auch 150,16–19). Diese Belege sind in der Forschung zur byzantinischen Sklaverei, soweit zu überblicken ist, bisher nicht berücksichtigt worden (A. HADJINICOLAOU-MARAVA, Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin. Athènes 1950; A. KAZHDAN, Slabjane v sostave gospodstvujuščego klassa vizantijskoj imperii v XI–XII vv. In: Slabjane i Rossija k 70–letiju co dlja roždenija S.A. Nikitina. Moskau 1972, 32–40). Tzetzes hatte in seinem Haushalt Mitarbeiter, er möchte sie jedoch nie als Sklaven bezeichnet wissen. Sein Diener Demetrios setzt sich nach Philippupolis ab (aus welchen Gründen schreibt er nicht), ein weiterer ist namentlich bekannt (s. E. TRAPP, Tzetzes und sein Schreiber Dionysios. *Δίπτυχα* 2 [1980/81] 18–22). Tzetzes dürfte diese zu Schreibarbeiten herangezogen haben, er ärgert sich manchmal über die Nachlässigkeit der Schreiber (z.B. 99,3–6). – Tzetzes versteht unter Μυσός einen Ungarn (Chil. XI [hist. 396] 977: Ἡμᾶς καλεῖν Μυσοὺς δὲ τοὺς Οὔγγρους νόει). Mit dem Wort werden sonst Bulgaren, Petschenegen und Walachen bezeichnet (s. G. MORAVCSIK, Die archaisierenden Namen der Ungarn in Byzanz. *BZ* 30 [1929–30] 247–253 [= Studia byzantina. Amsterdam 1967, 320–325] und DERS., Byzantinoturcica. II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen (*BBA* 11). Berlin ²1958, 223–224). Ausführlich dazu SHEPARD, Letters (s. A. 3) 221–228 (IV: Vsevolod-Theodore), 221: Der junge Mann könnte russische Eltern gehabt haben, die in ungarischem Territorium als Kaufleute ansässig waren.

[106] Die Überschrift des Briefes erklärt den Tatbestand: (60,5–14) Τῷ βασιλικὸν λόγον, βασιλικὸν ἐπιτάφιον τινὸς τῶν Τζέτζου φίλων ἀποσυλήσαντι καὶ ὡς οἰκεῖον μεταποιήσαντι, τέλος καὶ τὰς ἐξηγήσεις σφετεριζομένῳ τοῦ Τζέτζου, μᾶλλον δὲ τὴν Λυκόφρονος, καὶ μετ' αὐτῆς ἑρμηνεύοντι καὶ τῷ Μεσαρίτῃ χολάναντι, ἀνθ' ὧν τοῦτον ἐξήλεγξεν εἰπών· τοῦ Τζέτζου ἐστὶν ἡ ἐξήγησις καὶ ἡ δύναμις ὧν ἑρμηνεύεις ῥητῶν. Im Brief wiederholt er: (61,18–22) πρὸς τὰς ἐμὰς ἐξηγήσεις ἐχώρησας καὶ τυραννικώτερον αὐτοπρέμνους αὐτὰς κατασύρας ἐτόλμησας σφετερίζεσθαι, μᾶλλον δὲ τὴν εἰς τὸν Χαλκιδέα Λυκόφρονα, καὶ τῷ Μεσαρίτῃ βαρέως ἐπέθου τε καὶ ὀργίλως . . .

[107] 63,1–4: παύου καὶ σὺ τοιγαροῦν ταῦτα εἰδὼς καὶ τῷ μειρακίῳ μὴ ἀποσκύδμαινε, μελίσσης ἔργον φαμένῳ καὶ οὐ κηφήνων εἶναι τὸ μέλι . . .

[108] E.M. JEFFREYS, The Sebastokratorissa Eirene as Literary Patroness: The Monk Iakovos (*XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß. Wien, 4.-9. Oktober 1981. Akten* II/3). *JÖB* 32/3 (1982) 63–71; M. und E. JEFFREYS, Who was the Sevastokratorissa Eirene? *Byz* 64 (1994) 40–68.

[109] 63,11–13: σὺ δὲ σὺν αὐτῷ ⟨ , ⟩ σεβαστοφόρε γραμματικέ, τῷ ἀσπιδοπώλῳ πλέον ἢ τῷ δεῖνι τοῖς σώμασι συνδιάγοντες τοῖς τρόποις ἀφίστασθε· – Nicht lieben sie nach Kallimachos den Morgen und verachten den Abend, sondern wie der äsopische Hund beißen sie den Hasen, dem sie scheinbar Freund sind ([63,16–17] . . . κατὰ τὴν κύνα τὴν Αἰσωπείαν ἐκείνην τὴν τὸν λαγωὸν τῷ δοκεῖν φιλεῖν δάκνουσαν δάκνει [PRESSEL (38,17) konjiziert anstelle von δάκνει (handschriftliche Überlieferung) δάκνετε, was sinngemäß besser paßt]). Der Titel σεβαστοφόρος wurde im 3. Viertel des 10. Jahrhunderts für hohe Eunuchenämter kreiert; im 11. Jahrhundert war er bereits ein verbreiteter Ehrentitel (OIKONOMIDÈS, Listes [s. A. 32] 308). – Vielleicht muß man ἀσπιδοπώλῳ (63,12) als Eigennamen auffassen.

[110] 78,2–4: τὰς γὰρ ἐμὰς ἐξηγήσεις τοῖς ἑαυτοῦ φίλοις διδοὺς ἡμᾶς μὲν παρωθεῖται, αὐτοὺς δὲ εἰσάγει καὶ ἑρμηνεύουσι· – Tzetzes läßt Eirene die folgenden Worte sprechen: (78,8–13) τοῦ Τζέτζου ἐστὶ τὸ πρὸς τροφὴν προσφερόμενόν μοι θηράσιμον, ἡ γραφή, ἡ ἐξήγησις, ἡ δὲ σὴ μήτηρ, ὦ ἑρμηνεῦ . . . πειρᾶταί με σοὶ τὴν εὐλογίαν ἀπονεμεῖν κατὰ τοῦ εὐλογίας ἀξίου Τζέτζου σκαιοτροπήσασαν.

[111] 78,19–22: δέομαι δὲ τοῦ θείου κράτους τῆς βασιλείας σου, τινὰ τῶν συνδούλων μου ἀποκομίσαι μοι τὸ ξένον βιβλίον, ὃ μετὰ τοῦ πρωτομηνίτου ἐστάλη τῇ σῇ βασιλείᾳ.

[112] 79,1–4: 'οὐκ ἔχει σχόλια τὸ βιβλίον', αἰδούμενος κἀνταῦθα καὶ ὑποκρύπτων εἰπεῖν τἀληθές, ὅτι 'βιβλίον ἐξηγηθὲν ἤθελον παρὰ σοῦ, Τζέτζη . . .'

Eirene wurde etwa 1110/1112 geboren und 1124/25 mit Andronikos Komnenos, dem zweitgeborenen Sohn der Eirene von Ungarn und des Ioannes II. Komnenos, verheiratet. Sie war eine den Künsten zugetane Frau, die einen gelehrten Zirkel um sich sammelte. Neben Konstantinos Manasses, Theodoros Prodromos, Manganeios Prodromos und anderen gehörte diesem auch Johannes Tzetzes an, der Eirene seine Theogonie widmete[113]. Die Sebastokratorissa fiel bei Kaiser Manuel in Ungnade und mit ihr die von ihr geförderten Literaten, ausgenommen Konstantinos Manasses, der es verstand, sich bei Manuel beliebt zu machen[114]. Um 1144 wurde sie auf die Prinzeninseln verbannt, 1148 der Verschwörung angeklagt nach Bulgarien exiliert, wo sie um 1152/53 starb[115].

* *
*

Brief 44 ⟨1146⟩. – Dieser inhaltlich wenig ergiebige Brief an Georgios Alopos weist eine Datierung auf: Tzetzes erhielt von ihm am Abend des Vortages, einem 17. Mai, die Nachricht von seinem Wohlbefinden[116]. Tzetzes wünscht den Adressaten noch vor seiner Reise in der Hauptstadt zu sehen[117]. Tzetzes berichtet an keiner Stelle, wohin er aufbrach. Das unvollständige Datum kann mit 1146 ergänzt werden, die folgenden beiden Briefe betreffen den Patriarchen Kosmas II. Attikos, welcher Ende April 1146 in sein Amt eingesetzt wurde.

* *
*

Brief 45 ⟨1146⟩. – Den Protopsaltes Osteos ersucht Tzetzes, an Kaiser Manuel I. Komnenos ein Bittschreiben weiterzuleiten und ihm dieses durch einen γραμματικός der dem Patriarchen Kosmas II. Attikos wohlgesonnenen Partei vortragen zu lassen[118]. Kosmas hatte Ende April 1146 das Patriarchenamt übernommen und dürfte sich bald einer starken Opposition des Patriarchatsklerus gegenüber gesehen haben. Der folgende Brief der Sammlung ist die ἱκετηρία. Der in der Sammlung vorangehende Brief wurde am 17. Mai (1146) verfaßt, das Schreiben an den Kaiser dürfte kurz darauf erfolgt sein.

Durch das Eintreten für den bogomilenfreundlichen (und deshalb am 26. Februar 1147 abgesetzten) Patriarchen dürfte sich Tzetzes (vor allem beim Klerus des Patriarchats) nicht gerade Freunde geschaffen haben. Bald darauf ist sein Aufenthalt im Pantokratoros-Kloster nachweisbar, und seine Korrespondenz mit dem Abt Ioseph setzt ein[119].

Brief 46 ⟨1146⟩. – Diese Bitte an den Kaiser dürfte zusammen mit dem kurzen vorangegangenen Schreiben dem Protopsaltes übergeben worden sein. Tzetzes beginnt mit der Feststellung, daß der Kaiser den Patriarchen nicht eigenmächtig, sondern unter Einbeziehung von Senat und Synode in sein Amt eingesetzt habe[120]. Gegen diesen Entschluß scheint sich eine starke Opposition gebildet zu haben, die sich aus Neidern und Karrierebedachten rekrutierte. Die συνεδρίασις mit dem Chartophylax scheint einigen Klerikern mißfallen zu haben[121]. Tzetzes kreidet ihnen besonders ihr Vorge-

---

113 WENDEL (s. A. 2) 1985–1987 (Nr. 19).

114 O. LAMPSIDIS, Zur Biographie von Konstantinos Manasses und zu seiner Chronike Synopsis (CS). *Byz* 58 (1988) 97–111, 106 (Manasses fügte dem Kaiser schmeichelnde Verse in seine Chronik ein, 1161 durfte er an der Brautschau [nach Eirenes Tod] im Heiligen Land teilnehmen); DERS., Zur Sebastokratorissa Eirene. *JÖB* 34 (1984) 91–105.

115 BARZOS, Γενεαλογία (s. A. 24) 357–379 (Nr. 76), 378: Κατὰ ποὺ φαίνεται, πέθανε λίγο μετὰ τὸ 1151/52 . . ..

116 64,6–9: . . . ἑπτακαιδεκάτης ἡμέρας τελούσης Μαΐου μηνός, περὶ βουλυτὸν δὲ τρεχούσης, καθ᾽ ἣν ὥραν καὶ τὸ σὸν γραμματεῖον ἐδεξάμεθα καὶ τὰς θεοφρουρήτους ὑγείας σου ἀνεμάθομεν.

117 64,11–13: γένοιτο δὲ καὶ πρὸ τῆς ἐμῆς ἐκδημίας πρὸς τὴν μεγαλόπολιν (eher großzuschreiben, vgl. Index [LEONE] s.v.) ἀναζεῦξαί σε . . .

118 64,18–22: τὴν παροῦσαν ἱκετηρίαν τῷ κραταιῷ καὶ ἁγίῳ ἡμῶν βασιλεῖ χειροδότησον καὶ ὑπαναγνωσθῆναι αὐτὴν αὐτῷ παραβίασον παρά τινος τῶν γραμματικῶν τῶν μὴ τῷ μέρει τοῦ πατριάρχου ἀντιθετούντων. – Aus zeitlichen und inhaltlichen Kriterien kann es sich nur um Kosmas handeln (KAMBYLIS, Beobachtungen (s. A. 66) 139, A. 14, findet keinen Anhaltspunkt). Dazu auch SHEPARD, Letters (s. A. 3) 203–4. Mit SHEPARD ist die (unbelegte) Namensform Osteos (anstelle Osteon, Index [LEONE] s.v.) vorzuziehen. – Zum Amt des Protopsaltes s. BECK, Kirche (s. A. 40) 133.

119 Den ersten Hinweis findet man dazu in Brief 50 (71,20–21). Seinen Schüler Ioannes empfängt er nur ungern zum Unterricht in seiner κέλλη.

120 65,4–10: . . . τὸ θεῖον κράτος τῆς βασιλείας σου πατριάρχην προχειριζόμενον οὐκ αὐτονομίᾳ βασιλικῇ ὃν ἠρετίσατο αὐτοβούλως ἐχειροτόνησε . . ., ἀλλ᾽ ἐκοινώσατο τῇ συγκλήτῳ καὶ τῇ συνόδῳ τὸ βούλημα καὶ τῷ προκεκριμένῳ γνώμῃ πάντων κοινῇ μετὰ τοιαύτης ἀκριβοῦς ἐπικρίσεως τὴν ἱερὰν ταύτην ἀρχὴν ἐνεχείρισεν.

121 65,16–17: ἕτεροι δὲ ὅτι ἡ τοῦ χαρτοφύλακος τούτοις ἐγένετο συνεδρίασις βασκανία καὶ σχίσμα καὶ φθόνου ἀρχή . . . – In der Amtszeit des Kosmas war Ioannes Pantechnes Chartophylax, mit dem der Patriarch eine Auseinandersetzung hatte, als dieser sich zu Angelegenheiten des Fastens äußerte. Tzetzes dürfte darauf anspielen. Das Streitgespräch ist ediert bei A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Varia graeca sacra. St. Petersburg 1909 (Nachdruck Leipzig 1975), 273–284. Dazu V. TIFTIXOGLU, Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit. *BZ* 62 (1969) 25–72, 57–58; Kosmas ließ sich von der Macht des Chartophylax nicht einschüchtern. Vgl. auch BECK, Kirche (s. A. 40) 661; MAGDALINO, Empire of Manuel (s. A. 25) 278, 282.

hen an, nämlich daß sie eine Absetzung des Kirchenoberhauptes forderten, ohne eine Gerichtshandlung durchführen zu wollen, ein Beweis dafür, wie haltlos ihr Agieren ist[122]. Sie versuchen die Patriarchatsbeamten mit Personen aus der Halbwelt, die lächerliche Priester darstellen, zu manipulieren[123]. Die Komnenen aber ließen nicht zu, daß das Gute verdreht wird. Tzetzes bittet den Herrscher, er möge selbst eine Entscheidung fällen[124].

Tzetzes schickt zwei weitere Briefe an Manuel I. Komnenos.

Brief 58 ⟨1147⟩. – Gleich eingangs präsentiert Tzetzes seinen Vorschlag dem Kaiser: Er solle die skythische Reiterei als Kriegsverbündeten gewinnen[125]. Er unterstreicht und begründet seine Empfehlung mit der Schilderung eines Traumes: Er versuchte zu schlafen, konnte dies aber nicht, da er sich von einer gewaltigen Streitmacht von Flöhen bedrängt sah[126]. Nachdem er die ganze Nacht kein Auge zugetan hatte – der Sonntagmorgen dämmert bereits[127] –, vermeinte er, dem Goldschmied Basileios am Leomakellos-Markt zu begegnen. Dieser ὀλιγογράμματος las gerade die Skythika des Dexippos in der Nähe der Werkstatt des Drogisten Stratonikos Kondos. Das Buch habe er von dem βουλλωτής Konstantinos, dem Sohn des Theodoros, erhalten[128]. Tzetzes liefert dem Kaiser auch gleich die Deutung des Traumes mit: Basileios sei Kaiser Manuel, der die skythische Reiterei, darunter hat man wohl das kumanische Reiterheer zu verstehen, als Verbündete von Theodoros Stratelates und Konstantin dem Großen empfange. Gemeinsam würden sie in der Werkstatt des Stratonikos den Feind überwältigen, der Kaiser würde mit Hilfe der genannten Heiligen und Gold

[122] 66,7–8: . . . ἀκρίτως αἰτοῦσιν ἐξέλασιν τοιούτου ἀνδρὸς (= Kosmas II. Attikos) οἱ καθαιρέσεως ἄξιοι . . .

[123] 66,17–20: εἰς μαρτυρίαν δὲ τῆς τούτων πεπλασμένης διαβολῆς τοῖς ἄρχουσιν ἐπιφέρουσι διεφθαρμένα τὸν βίον μουσικοπαικτοῦντά τινα θυμελικὰ παπαδύλλια . . .

[124] 66,27–67,2: δέομαι οὖν τοῦ φιλανθρώπου σου κράτους, μὴ κατὰ νοῦν ἐάσειας τὸ πρᾶγμα τοῖς καχέκταις χωρῆσαι, αὐτοπροσώπῳ δὲ κρίσει κατασυστάδην δεῖξον αὐτοῖς, ὁποίαν οἱ Κομνηνοὶ τὴν κρίσιν βραβεύετε . . .

[125] 84,21–23: νίκης ἄγγελος εὐαγγέλου ἐξ εὐαγγέλων ὀνείρων σοι γίνομαι, εἰ τὴν Σκυθικὴν ἵππον δέξῃ τοῦ κράτους σου σύμμαχον . . .

[126] 85,13–15: ψυλλῶν γὰρ νέφος ὑπὲρ ἐκείνην τοῦ Ξέρξου τὴν ἄμετρον στρατιάν μοι ἐπεστρατεύετο καὶ πανταχόθεν ἐτειχομάχει με.

[127] 85,9–10: . . . κατὰ τὴν νῦν ἐπιφαύσκουσαν κυριακῆς ἡμέραν . . .

[128] 86,1–4: ‘κύριε Βασίλειε, οὐκ εἰσι ταῦτα τοῦ Δεξίππου τὰ Σκυθικά;’ καὶ τούτου εἰπόντος μοι ‘ναί’ εἶπον ἐγώ· ‘καὶ τίς σοι ἔδωκε ταῦτα;’ ὁ δὲ εἶπέ μοι· ‘ ὁ βουλλωτής’. – Die Skythika waren Tzetzes unbekannt (Chil. IX [hist. 274] 493–494: ἔγραφε δὲ καὶ Σκυθικὰ ἃ μέχρι νῦν οὐκ οἶδα, καὶ ἕτερα ὡς εἴρηκα. Μόνον τὸ ἕν δ’ ἀνέγνων). Das Werk dürfte schon Zosimos bei der Abfassung seiner Νέα ἱστορία nur mehr in Exzerpten vorgelegen sein ([E.] Schwartz, Art. Dexippos. *RE* V 1 (1903) 288–293, bes. 291).

zur Anwerbung der Truppen seinen Erfolg besiegeln[129]. Man muß den Brief vor dem Hintergrund des drohenden Angriffes der Kreuzfahrer gegen Konstantinopel sehen, Tzetzes rät dem Kaiser, Schutztruppen anzuwerben und empfiehlt die Kumanen[130]. Mit diesen verbündete sich schon Alexios I. Komnenos gegen die Petschenegen[131].

Ein Jahr darauf (1148) fielen diese in byzantinisches Gebiet ein, Manuel konnte sie wieder zurückdrängen[132]. Ein Leidtragender dieses räuberischen Vorstoßes war Leon Charsianites (s. Brief 66).

Die unruhige Stimmung in der Hauptstadt spiegelt auch Brief 59 wider.

Brief 97 ⟨um 1155⟩. – Im dritten Brief an den Kaiser wünscht sich Tzetzes einen Triumphzug für den φιλόσοφος ἐκ Πανίου, wie Dion Kokkeianos (= Cassius Dio) ihn beschreibt[133]. Die Frage, wer mit dem φιλόσοφος gemeint ist, kann nicht beantwortet werden. Durch den 94. Brief, der 1154/55 zu datieren ist, läßt sich das Schreiben zeitlich ungefähr in die Mitte der 50er Jahre festlegen.

* *
*

Brief 47 ⟨1146⟩. – Tzetzes bittet den Steuerbeamten Ioannes Smeniotes, sich für einen jungen Mann zu verwenden. Dieser – Tzetzes bezeichnet ihn als Verwandten – habe einmal am Ende von Akten (πρακτικά) iambische Verse hinzugeschrieben, weshalb Smeniotes seine Unterschrift nicht daruntersetzen wollte, hätte sich Tzetzes nicht für den ordnungsgemäßen

[129] 86,17–28: ἔκρινα γοῦν Βασίλειον χρυσοχόον εἶναι τὴν σὴν κραταιοτάτην βασίλειον αὐτοκρατορίαν, ἥτις κατωτέρω μὲν τῷ δοκεῖν κατῴκει τοῦ Στρατονίκου, χέασα δὲ χρυσὸν καὶ δεξαμένη τὴν Σκυθικὴν ἵππον εἰς συμμαχίαν ἐκ τοῦ βουλλωτοῦ Θεοδώρου τοῦ στρατηλάτου ἢ Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου . . . βουλλωσάντων αὐτῶν καὶ δεσμησάντων τοὺς ἐναντίους ἐν τῷ ἐργαστηρίῳ τοῦ Κονδοῦ Στρατονίκου ἀνελεύσεται, τουτέστι θεῷ καὶ τοῖς ῥηθεῖσιν ἁγίοις βοηθούμενος καὶ χρυσῷ δεξάμενος σύμμαχον καὶ τὴν ἵππον τὴν Σκυθικὴν κονδῶς καὶ συντόμως ἐργάσῃ νίκην καὶ τρόπαια. – Hörandner (s. A. 1) 292, versteht βουλλωτής als Eigennamen, doch dürfte βουλλωτής eher den Beruf des Sieglers ausdrücken (im Gegensatz zu χρυσοχόος [Goldschmied] im selben Brief).

[130] Shepard, Letters (s. A. 3) 236, A. 121, geht sogar so weit, daß die Bedrängung der Kreuzfahrer durch die Kumanen auf diesen Ratschlag von Tzetzes zurückzuführen sei.

[131] A.G.K. Sabbides, Οἱ Κομάνοι (Κουμάνοι) καὶ τὸ Βυζάντιο 11ος-13ος αἰ. μ.χ. *Byzantina* 13/2 (1985) 939–955, bes. 945–947.

[132] Shepard, Letters (s. A. 3) 208–210.

[133] 141,12–14: . . . θριαμβικῷ δίφρῳ μέλλεις τιμᾶν τὸν τοὺς λόγους τιμήσαντα, τὸν ἐκ Πανίου φιλόσοφον, τὸν διπλοτρίπλως τῆς πρωτοκουροπαλατικῆς ἀξίας ἀξίως ἀξιωθέντα.

Abschluß eingesetzt. Der junge Mann war offenbar Wiederholungstäter[134]. Tzetzes bringt nun bei Smeniotes seine Verwandtschaft mit dem jungen Mann und dessen Bekanntschaft mit dem σεβαστός Batatzes ins Spiel[135]. Der Vorgänger von Ioannes Smeniotes war Batatzes, den Hélène Ahrweiler mit Ioannes Komnenos Batatzes, Sohn des Theodoros Batatzes und der Eudokia Komnene, gleichsetzt, was aber unwahrscheinlich ist, da dieser erst 1132 geboren wurde. Zudem war er Dux des Themas Thrakesion von etwa 1176 bis 1182. Da Brief 47 um 1146 zu datieren ist, muß eine Gleichsetzung ausgeschlossen werden[136].

Anders verhält es sich bei Ioannes Smeniotes, der in dem bereits erwähnten Synodalakt von 1145 als πρωτοπρόεδρος καὶ λογαριαστής genannt wird. Smeniotes ist verstimmt darüber, daß er bei einem Beamtenwechsel im Großskeuophylakeion übergangen worden ist. Auf seinen Protest hin beschließt die Versammlung, daß neben Alexios, dem Neffen des Protovestiarios, und anderen auch sein Sohn Michael dort eine Stelle erhält[137]. 1149 wird Smeniotes als Güterverwalter des Pantokratoros-Klosters in Thessalonike erwähnt[138].

Brief 70 ⟨1148⟩. – In der Adresse des Briefes spricht Tzetzes den Ioannes Smeniotes als ἀναγραφεὺς[139] τῶν ἐπισκέψεων τοῦ Ἀντιφωνητοῦ, also

[134] 68,8–13: οἶδε δὲ ἡ σὴ αὐθεντία καὶ τὸ παιδάριον ἀκριβῶς . . ., ὃ τοὺς ἰάμβους ποτὲ τῷ τέλει τῶν πρακτικῶν ἐνεχάραξε, καὶ τούτου ἕνεκεν ἡ σὴ αὐθεντία οὐκ ἐπέγραφε ταῦτα, ἀλλ᾽ ἐκινδύνευον ἀπρακτῆσαι τὰ πρακτικά, εἰ μὴ καὶ τότε σου ἐδεήθημεν περὶ τούτου.

[135] Tzetzes bittet den Adressaten: (68,6–8) τὸ τοῦ Πατρῶν ἰατροῦ μὴ ἐπηρεασθῆναι παιδάριον ἡμέτερον ὂν συγγενές, τῷ ῥηθέντι δὲ συνεξελθὸν σεβαστῷ.

[136] H. Ahrweiler, Smyrne (s. A. 31) 132, A. 52; Barzos, Γενεαλογία (s. A. 24) II 382–389 (Nr. 147).

[137] Papagianni – Troianos, Besetzung (s. A. 55) 88, 23–27: Ὡς δὲ ἐν αἰσθήσει τούτου (gemeint ist, daß der Patriarch Michael das Verbot des Ämterwechsels im Großskeuophylakeion mißachtet) ἐγένοντο ὅ τε ἱερώτατος μητροπολίτης Νικομηδείας . . . καὶ ὁ πρωτοπρόεδρος καὶ λογαριαστὴς Ἰωάννης ὁ Σμενιώτης οὐ μικρὸν ἐπὶ τῷ πράγματι δυσφορήσαντες, ὡς εἰς οἰκείους αὐτῶν συγγενεῖς ἔχοντες καὶ αὐτοὶ περισσάτα ὀφφίκια ἐν τῷ δηλωθέντι σεκρέτῳ . . . – Genannt wird Ioannes auch a.O., 89, 60.

[138] A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. IV. St. Petersburg 1897 (Nachdruck Brüssel 1963), 241, 23–26: . . . τοῦ μεγαλεπιφανεστάτου λογαριαστοῦ κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Σμενιώτου, ὡς διέποντος καὶ διοικοῦντος τὰ κατὰ Θεσσαλονίκης κτήματα τῆς καθ᾽ ἡμᾶς βασιλικῆς μονῆς τοῦ Παντοκράτορος. – Zur gleichen Zeit bemüht sich Ioseph, Abt des Pantokratoros-Klosters, zu Kaiser Manuel, der in der Nähe von Thessalonike weilte, um von ihm die Erlaubnis für den Transport einer Demetriosikone nach Konstantinopel zu erhalten (s. A. 158).

[139] Zum Amt F. Dölger, Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders des 10. und 11. Jahrhunderts (*Byzantinisches Archiv* 9). Stuttgart 1927 (Nachdruck Darmstadt 1960), 82–83, 151–152.

Katasterführer des Christos Antiphonetes-Klosters, an[140]). Nach einer längeren Einleitung über antike Weberinnen und Stofffärberei leitet Tzetzes zum Briefanlaß über: Er hat von Smeniotes Seidenstoff bekommen, den er ausführlich beschreibt[141]. Der Name des Adressaten bringt Tzetzes dazu, ihn mit dem thebanischen Fluß Ismenos in etymologischen Zusammenhang zu bringen[142]. Zu datieren ist das Schreiben ab 1148, Anspielungen auf den Überfall Thebens durch Roger von 1147 findet man nicht. Der Adressat dürfte sich nicht allzuweit von Konstantinopel entfernt aufgehalten haben.

Brief 77 ⟨1148⟩. – Den Brief verfaßte Tzetzes, nachdem er offenbar einen Brief des Vaters an seinen Sohn in die Hände bekommen hatte[143]. Er lobt die sorgfältige rhetorische Ausgestaltung, die παραίνεσις sei besser gelungen als die des Isokrates an Demonikos oder des Cato an seinen Sohn[144]. Sucht man nach einem Namen für Smeniotes' Sohn, wird man wieder in dem Synodalakt des Jahres 1145 fündig, in welchem ein Michael, Sohn des Smeniotes, als zweiter (nach Alexios, dem Neffen des Protovestiarios) für die Besetzung einer überzähligen Stelle im Großskeuophylakeion genannt wird[145].

* *
*

[140] ἀντιφωνητής (Tzetzae epistulae [Leone] VII [Inhaltsverzeichnis]) ist eindeutig großzuschreiben. Zum Wort vgl. Lexikon zur byzantinischen Gräzität (s. A. 57). 139, (Tzetzesbeleg inhaltlich vertauscht). Zur Lage Janin, Les églises (s. A. 29) 520–522.

[141] 102,10–21 (genaue Schilderung des Stoffes). Dazu D. Jacoby, Silk in Western Byzantium before the Fourth Crusade. *BZ* 84/84 (1991/92) 452–500, 466: „in a letter written between 1148 and 1154 the poet John Tzetzes praised the skill of female silk weavers of Thebes and the good running water in the area". Für die Seidenproduktion benötigte man viel Wasser, vgl. auch a. O. 472, A. 108. – C. M. Brand, Some Byzantine Women of Thebes – and Elsewhere, in: ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ. Studies in Honour of Speros Vryonis, Jr. Vol.I. Hellenic Antiquity and Byzantium. New Rochelle, N.Y. 1993, 59–68.

[142] 102,23–103,4: εἰ δὲ τὸ πρώην εἷς ἄψυχος Ἰσμηνὸς καταρρέων τὰς Θήβας . . . ἐχαρίζετο χάριτας, . . . βλαστήσαιεν προσλαβοῦσαι καὶ σὲ τὸν δεύτερον Ἰσμηνόν . . .

[143] Kambylis, Beobachtungen (s. A. 66) 144.

[144] 114,15–20: ἐντυχὼν δὲ νῦν τῆς σῆς αὐθεντίας γραφῇ καὶ ταύτην ἀναλεξάμενος καὶ παραίνεσιν εὑρὼν αὐτὴν πατρικὴν πρὸς τὸν υἱέα συντάττουσαν πολὺ καθεστηκυῖαν ἀμείνονα τῆς ἧς Ἰσοκράτης πρὸς Δημόνικον συνετάξατο καὶ τὴν τοῦ Ῥωμαίου Κάτωνος ὑπεραίρουσαν καὶ αὐτῷ ἡμᾶς ἐγκωμιάζειν κελεύουσαν . . . – Wenige Zeilen darauf findet man einen Beleg zur Psellos-Kenntnis des Vielschreibers. Es heißt dort: (115,1–3) ἥττων δ᾽ ἂν εἴην λόγος ἐγὼ νικῶν παρὰ σοὶ τὴν ἀλήθειαν, ὡς πρὶν παρά τισι ῥήτορσιν ἄλλοις τὸ μυίας ἢ ψύλλας ἐγκώμιον. Dazu A. Karpozelos, Varia philologica. *JÖB* 38 (1988) 257–262, 260 (IV); der Briefbeleg ist dort nachzutragen.

[145] Die betreffende Stelle lautet dort: (ἔστω περρισὸς) δεύτερος δὲ ὁ τοῦ λογαριαστοῦ Σμενιώτου υἱὸς Μιχαὴλ (Papagianne-Troianos, Besetzung [s. A. 55] 89, 60. S. auch oben A. 89).

Brief 48 ⟨1146⟩. – Dieser Brief ist der erste von insgesamt dreien, die Tzetzes an Mediziner richtet (s.a. Brief 74 und 81). Bei dem Arzt Michael, den Tzetzes als seinen leiblichen Bruder bezeichnet, bedankt er sich für die Rebhühner, welche er ihm aus Adrianopel übersandt hatte[146].

* *
*

Brief 49 ⟨1146⟩. – Der Megas Chartularios der Hagia Sophia verhielt sich Theosteriktos und dem Herren des Tzetzes gegenüber nicht korrekt[147]. Er hatte bei sich ein σκλαβόπωλον und mußte diesen Umstand wohl unfreiwillig gegen sein anderslautendes Bekenntnis dem Mönch Theophilos eingestehen[148]. An diesen Vorfall knüpft Tzetzes seine Bitte an Theosteriktos, ihm einen Knaben als Pfleger zu schicken, da er bereits fünf Monate von einer Krankheit geplagt werde, deretwegen er viel Geld für seine medizinische Behandlung ausgegeben habe[149], aber trotzdem kein Schuldner geworden sei. Dies möchte er durch ein beigelegtes Schreiben bekräftigen[150]. Im Weiteren möchte Tzetzes klarstellen, daß er von seinem Herrn bloß ein Sattelzeug erhalten habe, dieser wollte ihm aber auch ein Maultier aufdrängen[151]. Durch den Mönch Ioannikios ließ er ihm ausrichten, daß er das Tier nicht benötige[152]. Der ungenannte Herr (δεσπότης), von dem Tzetzes

[146] 68,19–23: ἐγὼ δὲ σὲ μακρόχειρα καὶ πλέον ἐκείνου συνίημι τὸν ἐμὸν συγγενῆ, τὸν ἐμὸν ἀδελφόν. αἱ χεῖρες γάρ σου τοσοῦτο μῆκος ὑπερεξήπλωνται, ὡς ἐκ τῆς Αἰλίας Ἀδριανουπόλεως πρὸς τὴν βασιλίδα τῶν πόλεων ἐκταθεῖσαι ἡμῖν ὀρέξαι τοὺς πέρδικας. – Hier läßt die Formulierung aufmerken, daß Tzetzes von seinem Bruder spricht. Zwar redet er auch den Arzt Basileios Megistos als Bruder an (109,8–9: ὁ ἐμὸς αὐθέντης καὶ ἀδελφός), doch nennt Tzetzes Michael einen συγγενής, was die leibliche Bruderschaft wohl eindeutig ausdrückt. Damit läßt sich also neben Andronikos und Isaakios ein dritter Bruder namhaft machen (s. A. 51). Zu Michael A. KAZHDAN, The Medical Doctor in Byzantine Literature of 10th to 12th Centuries (*Symposium on Byzantine Medicine*). *DOP* 38 (1984) 43–51, 44–45.

[147] 69,14–17: ἔγνως ἀκριβῶς τὸν μέγαν χαρτουλάριον τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, οἷα τὰ ὁμόλογα ποιεῖται ἀληθέστατα πρὸς σὲ καὶ τὸν ἅγιόν μου δεσπότην.

[148] 69,17–21: εἰ εὑρεθῇ ἔχων τὸ σκλαβόπωλον ἄξιός ἐστι παθεῖν τό, ἐξελέγχθη καὶ ὡμολόγησε τῷ μοναχῷ Θεοφίλῳ ἔχειν αὐτό, ὑπὸ τῶν ἀληθῶν τεκμηρίων καὶ ἐλέγχων βιαζόμενος ἄκων εἰπεῖν τὴν ἀλήθειαν.

[149] 69,21–22: στείλατε οὖν μοι διὰ τῆς ὑμῶν ἀντιλήψεως τὸ παιδόπουλον.

[150] 70,3–5: δεικνύει δὲ ἡμᾶς ἀληθεῖς καὶ τὸ ἴσον τοῦ σταλέντος χάρτου μοι παρὰ τοῦ μεγάλου χαρτουλαρίου ἐναντιούμενον τοῖς ἀγράφοις λόγοις αὐτοῦ. – Vgl. dazu KAMBYLIS, Beobachtungen (s. A. 66) 140.

[151] 70,11–16: σελλοχάλινον γὰρ λαμπρὸν ᾧ καὶ μέχρι τοῦ νῦν χρῶμαι χάριν ἐδίδου μοι ὁ ἅγιός μου δεσπότης . . . εἶτα πάλιν ἡμίονόν μοι εὐβαδῆ καὶ λιπῶντα καὶ ὑψηλὸν ἐχαρίσατο.

[152] Ioannikios kam zu ihm und erkundigte sich über den Streitgrund. In einer direkten Rede schildert Tzetzes den Vorfall (70,18–24).

spricht, könnte Ioseph Hagioglykerites, der Vorsteher des Pantokratoros-Klosters sein. Tzetzes dürfte sich zur Abfassungszeit des Briefes bereits im Kloster befunden haben. Im folgenden Brief (50) spricht er von seiner Zelle, in der er einen Schüler empfängt.

* *
*

Brief 50 ⟨1146⟩. – Tzetzes bedankt sich bei Ioannes Kolpotos, dem Metropoliten von Ephesos, für das vor zwei Tagen bei ihm eingetroffene Unterrichtsgeld. Lediglich mit seinem Schüler Ioannes hat Tzetzes Probleme, er stuft ihn als schwer erziehbar ein[153]. Tzetzes zitiert einen sonst nicht überlieferten Philogeloswitz vom Kranken, der ungehalten über einen Besucher seinem Bett entsteigt und den Raum verläßt. Auch Tzetzes würde bei längerem Verweilen seines Schülers seine κέλλη verlassen[154]. Über den Tod des Metropoliten (1154/55) trauert Tzetzes in Brief 94.

* *
*

Eine Reihe von Briefen sendet Tzetzes an Ioseph, der als Abt vor dem Pantokratoros-Kloster das Pantanassakloster auf der Insel Glykeria führte. Nach seinem Stammkloster wurde er Hagioglykerites genannt[155]. Er war dort Schüler von Basileios und Gregorios, wie in einer Notiz im Codex Christ Church gr. 53 festgehalten ist[156]. Dem Kloster auf der Insel Glykeria stiftete er ein Buch, welches neuerdings in den Zeitraum 1136–1155 datiert wird[157]. Ioseph begleitet auch den Transport von Reliquien

[153] 71,7–8: πρὸ ἡμερῶν δύο εἴτ' οὖν μιᾶς σταλέντων ἡμῖν τῶν διακονησόντων τὰ πρόσφορα. Vgl. auch Brief 22 (39,25); 71,9–11: ἀπέστω δὲ διὰ τῆς σῆς ἀντιλήψεως ἐκ πάντων ὑφ' ὑμᾶς μόνος ὁ Ἰωάννης ὡς δυσπαιδευτῶν καὶ δυστράχηλος καὶ θρασὺς καὶ ἀνάγωγος.

[154] Den Quellennachweis des Witzes führt Tzetzes in Chil. VIII (hist. 250) 969–972 an, die Entdeckung glückte W. HÖRANDNER, Bemerkungen zu den Chiliaden des Ioannes Tzetzes. *Byz* 39 (1969) 108–120 (Ein neuer Philogeloswitz [119–120]) (ohne Briefstelle). S. auch B. BALDWIN, John Tzetzes and the Philogelos. *Byz* 56 (1986) 339–341 (ohne die Arbeit von W. HÖRANDNER zu kennen).

[155] ANGOLD, Church (s. A. 35) 358 erwähnt Ioseph nur am Rande. Zur Lage der Insel R. JANIN, Autour du cap Acritas. *EO* 26 (1927) 287–303, bes. 290–292 (mit Karte).

[156] C. MANGO, Twelfth-Century Notices from Cod. Christ Church gr. 53. *JÖB* 42 (1992) 221–228, 222, 2: ὁ μετ' ἐκεῖνον τὴν προστασίαν ἐγχειρισθεὶς τῆς μονῆς ἀνεπλήρωσεν ὁ τιμιώτατος μοναχὸς κῦρις Ἰωσὴφ καὶ μαθητὴς τοῦ κτήτορος κυροῦ Βασιλείου καὶ τοῦ πρώην κτήτορος κυροῦ Γρηγορίου . . .

[157] Auf fol. 3r des Sinaiticus graecus 339 liest man Folgendes: Ἀφιερώθη ἡ παροῦσα βίβλο(ς) τῇ μονῇ τῆς παντανάσσης ἁγίας θ(εοτό)κου τῇ ἐν τῇ νήσῳ τῆς ἁγ(ίας) Γλυκερίας παρὰ τοῦ

des Hl. Demetrios von Thessalonike nach Konstantinopel[158]. Gestorben ist er 1154/55[159].

Ob Ioseph der erste Abt des Pantokratoros-Klosters war, ist nicht eindeutig zu beantworten, da Tzetzes einen Παντοκρατορηνὸς κύριος namens Nikephoros nennt, der wohl nur als Vorgänger Iosephs verstanden werden kann[160]. Ihm dürfte auch ein Siegel zuzuweisen sein[161].

Brief 51, 53, 54 ⟨1146⟩, *70* ⟨1148/50⟩, *79* ⟨1150/54⟩. – Tzetzes bedankt sich bei Ioseph für die mittels Boten gebrachten ἀρώματα, welche in seiner Zelle Wohlgeruch verbreiten[162]. In Brief 53 beschreibt er den Eindruck, den Ioseph bei ihm hinterließ, nachdem er ihm begegnet war. Der nächste Brief bezieht sich auf etwas Konkreteres: Tzetzes ersucht um Instandsetzung

---

καθηγουμ(έ)ν(ου) τῆς βασιλικῆς μονῆς τοῦ Παντοκράτορος τοῦ μοναχοῦ κυ(ροῦ) Ἰωσὴφ τοῦ Ἁγιογλυκερίτου und auf fol. 437v: τὴν χρυσοτευκτόστικον ἀργυφῆ βίβλον· ἣν ἐκρότησε τοῦ θ(εο)ῦ τελ(ῶν) στόμα· τῶν ποιμεναρχῶν γρη(γό)ρ(ιος) ἀκρότης, τεύξας μοναστὴς ἰωσὴφ ἀρχηγέτης μο(νῆς) μοναστ(ῶν) παντοκράτ(ο)ρ(ος) λόγ(ου)· τῆς παντανάσσης τῇ μο(νῇ) δῶρον νέμει: εἰς λύτρον εἰς κάθαρσιν ἀγνοημάτων. Zitiert nach K. Weitzmann – G. Galavaris, The Monastery of St. Catherine on Mount Sinai. The Illuminated Manuscripts, I. Princeton 1990, Nr. 56, Ms. 339, 140–153, 140 (Tafel CXLII, Abb. 470, 471).

[158] Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα (s. A. 138) 240, 27; 242, 21. Ioseph wird dort als ein alter, schwacher Mann bezeichnet (240, 27–29: ... Ἰωσὴφ ἀναγκαίων ὑποθέσεων τῆς μονῆς κατεπειγουσῶν καταφρονήσας καὶ σωματικῆς ἀσθενείας καὶ γήρως ...). Ioseph sucht den Kaiser auf, um die Erlaubnis zu erhalten, eine Demetriosikone aus Thessalonike nach Konstantinopel zu transferieren. Manuel befand sich in seinem Heerlager in Dobruchubitsa zwei Tagesritte außerhalb von Thessalonike, um gegen das normannische Sizilien zu ziehen (s. a. A. 138). S. dazu K. Niederau, Veneto-Byzantinische Analekten zum Byzantinisch-Normannischen Krieg 1147–1158. Diss. Aachen 1983, 35–36 (vgl. Brief 74).

[159] Tzetzes beklagt den Tod des Abtes in einem Brief an Georgios Kladon (137,21–138,2: τέθνηκε πρὸς τοῖς ἄλλοις μοι καὶ ἡ ἀρετὴ μονοτρόπων καὶ ἡ γλῶττα καὶ ὁ ὀφθαλμὸς τῆς ἱερᾶς γερουσίας ἐκκέκοπται. Im dazugehörigen Scholion wird diese Aussage präzisiert: [172,15–16] ἡ ἀρετὴ μονοτρόπων ὁ καθηγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Παντοκράτορος ὁ μοναχὸς Ἰωσήφ). – Zur Datierung Shepard, Letters (s. A. 3) 213.

[160] Das Typikon gibt keine näheren Anhaltspunkte, s. P. Gautier, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator. *REB* 32 (1974) 1–145, bes. 123 (zu 1566). Brief 55 (76,6–10): ὃν (scil. Τζούριχον) ὁ Παντοκρατορηνὸς κύριος Νικηφόρος ... ἐκέλευσε δοῦναι ... τριακονταὲξ ῥάβδων πληγάς ... – Eine Bestrafung veranlassen konnte wohl nur eine höhergestellte Persönlichkeit, ein Klosterabt hatte die Befugnis dazu.

[161] Laurent, Corpus V 3 (s. A. 56), 213–214 (Nr. 1907): Σκέποις μοναχὸν Ἰωσήφ, Παντοκράτωρ [Av.: stehender Christus mit Nimbus und Umschrift Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστὸ)ς ὁ Παντ(ο)κράτωρ].

[162] 72,20–73,3: τὰ δὲ παρὰ τῆς σῆς μεγίστης ἁγιωσύνης ἀρώματα καταπεμφθέντα τῷ δούλῳ σου οὐκ ἀπό τινος ζεφυρίτιδος ἀρωματίζει τῆς αὔρας ... – Karpozelos, Realia X–XII c. (s. A. 19) 29.

eines Weges zu seiner Zelle[163]. In seiner Sendung an den Abt (Brief 70) beschreibt Tzetzes die Chronosstatue des Lysippos nach dem Vorbild des Poseidippos von Pella[164]. Im letzten Brief an Ioseph beklagt sich Tzetzes über den Chartularios, der sich in seinem Unterricht nicht besonders hervortut[165]. Er greift im Weiteren Pelagonites an, den er im vorangegangenen Brief (78) des geistigen Diebstahls zeiht. Der Erzbischof von Bulgarien, der ihn vielleicht nicht einmal kennt, hat ihn verachtet[166].

Brief 55 ⟨1147⟩. – Der Brief an Anna Komnene hat die Geschichte des Häretikers Tzurichos zum Inhalt. Tzetzes versucht sich von dessen Umtrieben ganz eindeutig zu distanzieren[167]. Die καισάρισσα war zur Abfassungszeit des Briefes bereits im Pantokratoros-Kloster mit der Komposition ihrer Alexias beschäftigt[168].

Brief 57 ⟨1147⟩. – Megalonas, ὁ ἐκ προσώπου der Kaiserin Eirene, ging auf die Forderungen Tzetzes', mehr Geld für seine Allegorien, welche ein Auftragswerk für die Kaiserin waren, bereitzustellen, nicht ein[169]. Verärgert wendet sich Tzetzes an den Stellvertreter in einem Brief, der den byzantinischen Alltag triste reflektiert. Kritisiert werden Mönche, die sich auf dem Rücken der Armen bereichern, indem sie aus ihren Besitzungen illegal Produkte verkaufen und so einen „Schwarzmarkt" entwickeln, ohne strafrechtlich belangt zu werden[170]. Leute, denen das Lebensnotwendigste fehlt, werden zu Dieben. Tzetzes bringt eine Episode, die die Ungerechtig-

---

[163] 75,6–10: ἡμεῖς μὲν γὰρ ὁδοστρωτεῖν σε πανταχοῦ τὰς δυσβάτους ἐγράψαμεν τῆς ἀληθείας ἐχόμενοι· ἡ δὲ παρ' ἡμᾶς ἔξοδός τε καὶ δίοδος ἐκ τῶν ὀρυγμάτων τῶν μοναχῶν δυσχερὴς γενομένη τοῖς ὁδοιπόροις καὶ δύσβατος ψευδογραφοῦντας ἐλέγχει λογίζεσθαι πᾶσι ...

[164] Das Gedicht des Poseidippos ist in der Anthologia Palatina erhalten (16,275). Vgl. dazu R. Foerster, Alcamenes und die giebelcomposition des zeustempels zu Olympia. Die kunstgeschichtlichen angaben des Johannes Tzetzes und des Suidas. *Rheinisches Museum N.S.* 38 (1883) 421–453, bes. 434–435.

[165] 117,20–23: ... ὁ χαρτουλάριος εἷς ὢν τῶν φοιτώντων ἡμῖν τὴν πρώην ἣν εἶχεν ἀφεὶς ἐπιμέλειαν περί τε τὰς ἑρμηνείας αὐτοῦ καὶ τὸ γράφειν ῥητορικῶς ...

[166] 118,6–8: κἂν ὁ σεβαστὸς Βουλγαρίας ἀρχιερεὺς οὐκ οἶδ' ὅτι γνοὺς τοῦτον ὥσπερ ἔκτρωμα ἐξεφαύλισεν. – Der erwähnte ἀρχιερεύς von Bulgarien ist mit Adrianos gleichzusetzen, der frühestens 1157 starb (s. A. 35).

[167] Zur Geschichte vgl. M. Grünbart, Tzurichos, ein Häretiker aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. *BSl* 55 (1994) 15–18. Neben Nikephoros, der das Pantokratorkloster vor Ioseph Hagioglykerites leitete (s. o. S. 204), werden auch Myron, Bischof von Adrianopel, und die Äbtissin Chalamaina genannt.

[168] Barzos, Γενεαλογία (s. A. 24) 176–197 (Nr. 32).

[169] Wendel (s. A. 2) 1967–1969. – Zu Kaiserin Eirene zuletzt K.-P. Todt, Bertha-Eirene von Sulzbach. Eine Deutsche auf dem byzantinischen Kaiserthron. *hellenika-Jahrbuch* (1988) 113–147.

[170] E. Papagianne, Μοναχοί και μαύρη αγορά στο 12ο αιώνα. Παρατηρήσεις σε προβλήματα του επαρχικού βιβλίου. *Βυζαντιακά* 8 (1988) 59–76.

keit und Härte des Alltagslebens verdeutlichen soll. Ein Mann betrat ein Haus, wurde ertappt, flüchtete, fiel dabei von einer Mauer und verletzte sich am Kopf. Die Hausbewohner hätten ihn beinahe erschlagen, wenn Tzetzes unter Anrufung von Heiligen nicht eingegriffen hätte[171]. Er redet den beteiligten Jugendlichen ins Gewissen: Einen Stylobates oder eine „Heilige“ nenne man heilig, obwohl diese die Menschen im Grunde genauso bestehlen würden[172]. Händler werden vom Volk angegriffen, da dieses nicht verstehen kann, warum Äpfel für 12 Kupfermünzen verkauft werden, der Händler aber nur 10 Kupfermünzen ausgebe[173]. Dabei wird nicht bedacht, daß auch der Transport bezahlt und die Steuer an die Stadtverwaltung abgeführt sein will, die auch die armselige Verkäuferin mit ihren drei oder vier Kindern dem Fiskus abliefern muß[174]. Nach nochmaliger Kritik an den sich bereichernden Geistlichen kommt Tzetzes auf seine Situation zu sprechen: Er möchte für seine fertiggestellten Lagen entsprechend entlohnt werden und nicht auf ein Gnadengeschenk des Schatzmeisters der Kaiserin angewiesen sein[175]. Eine Fortsetzung findet das Werk erst durch die (finanzielle) Unterstützung von Konstantinos Kotertzes[176].

* *
*

[171] 80,27–81,1: . . . καὶ σὺν τῇ εὐχῇ τῆς τε Κυραζουβάης καὶ τοῦ Εὐεργετηνοῦ στυλοβάτου καὶ τοῦ τῶν οὐρανίων ἁψίδων περιπολευτοῦ καὶ ἑτέρων τοιούτων ἁγίων πολλῶν τὸν ἄνθρωπον ῥύομαι. – Aus dem 12. Jahrhundert hat sich ein Siegel mit der Aufschrift E{o}ὐεργετηνοῦ τοῦ στυλίτου τυγχάνω, γραφὰς προμ(η)νύουσα [τούτου (καὶ) λόγους] (LAURENT, Corpus V 2 [s. A. 56], 220–221 [Nr. 1302]; LAURENT, Bulles métriques [s. A. 56] 51–52 [= *Hell* 4 (1931) 332] [Nr. 145]) erhalten, das dem von Tzetzes Angerufenen zuzuweisen ist. – Zu Styliten als Siegelbesitzer s. H. HUNGER, Der *homo byzantinus* und das Bleisiegel. *DOP* 46 (1992) 117–128, 118. – Für Κυραζουβάη schlägt FATOUROS (S. A. 1) 68, die Lesung Κυρὰ Ζουβάη (?) vor.

[172] 81,7–11: . . . ὁ στυλοβάτης ὁ δεῖνα καὶ δεῖνα καὶ ἡ δεῖνα ἁγία βίους ὅλους ἀνθρώπων ὑφαιρούμενοι οὐ μόνον οὐ τοιαύταις μαστίζονται ταῖς πληγαῖς οὔτε τῷ κλεπτικῷ ὑποπίπτουσιν ὀνόματι, ἀλλὰ καὶ ἅγιοι ὀνομάζονται.

[173] 81,18–26: ὅτι τυχὸν τοὺς σκόμβρους ἢ τὰ μῆλα ἐκ τοῦ αἰγιαλοῦ δώδεκα τοῦ χαλκοῦ ἐξωνούμενοι αὐτοὶ τιμιουλκοῦσι μεταπιπράσκοντες δέκα· – Sogleich entzündet sich der Volkszorn, aber . . . μὴ λογιζόμενοι ὁ κακόνους οὗτος λαός, ὅτι νωτοφοροῦντες ταῦτα ἐκ τοῦ αἰγιαλοῦ τῇ ἀγορᾷ ἐπηνέγκαντο . . .

[174] 81,27–82,2: . . . τὰ δέ γε μῆλα τὸ ἄθλιον γυναικάριον σάκτῳ τινὶ παλαιῷ πεφορτισμένον αἰγιαλόθεν ἀνήνεγκε, πολλάκις ἐλεεινὰ οἷα εἶδον ἐγὼ τρία ἢ τέσσαρα παιδάρια ἔχον, καὶ προσεπιτούτοις δέον ἐπάρχῳ μερίδα δοθῆναι ἐκπροσωποῦντι, ἐπόπταις, ἐπιτηρηταῖς, πρωτοκαγκελαρίοις, μανδάτωρσι, δομεστίκοις καὶ πάσῃ τάξει τῇ περὶ ἔπαρχον.

[175] 83,26–29: μὴ γοῦν ἀπαίτει τότε αὐτὸν τρία τοιαῦτα γράψαι τετράδια, τῷ μὲν φαινομένῳ ποσῷ τριάκοντα γεγονότα, τῇ δὲ ἀργίᾳ καὶ βίᾳ ἐνενήκοντα, καὶ μετὰ ταῦτα λέγε· ‘δοθήσεταί σοι φιλοτίμημα’.

[176] Tzetzae allegoriae Iliadis accedunt Pselli allegoriae quarum una inedita curante Jo.Fr. BOISSONADE. Paris 1851 (Nachdruck Hildesheim 1967) 192 [XV, praefatio]: ‘Ὁ δ’ εὐγενὴς Πεισίστρατος Κοτέρτζης Κωνσταντῖνος χρήμασι σφοῖς ἐπέσπευσεν εἰς τέλος προαχθῆναι.

Brief 59 ⟨1147⟩. – Der Brief entstand vor dem Hintergrund der anrükkenden Kreuzfahrertruppen unter Konrad III. und wirft ein wenig Licht auf die nervöse Stimmung in der Hauptstadt[177]. Tzetzes versucht die anonyme Adressatin zu beruhigen. Die Mauern der Stadt seien stark genug und die Stadt voll von wehrhaften Männern[178]. Die in der Stadt kursierenden Sprüche (Βοῦς βοήσει καὶ ταῦρος θρηνήσει – Οὐαί σοι ἑπτάλοφε, ὅτι οὐ χιλιάσεις) sollen sie nicht verunsichern. Die Stadt Konstantinopel sei seit ihrer Gründung niemals eingenommen worden, da sie χειρὶ φρουρουμένη θεοῦ sei[179]. Tzetzes bittet die Frau, ihm Weihrauch und Amberharz zu senden[180].

Für das Jahr 1147 läßt sich kein Megas Hetaireiarches namhaft machen[181].

* *
*

Brief 60, 61, 65 ⟨1147⟩, *75* ⟨um 1150⟩. – Ioannes Triphyles hat die Hauptstadt verlassen, um in Thessalonike ins Berufsleben einzusteigen. Er

[177] Die Überschrift erwähnt das Ereignis: Τῇ συζύγῳ τοῦ μεγάλου ἑταιρειάρχου ὅτε οἱ Ἀλαμανοὶ ἦλθον κατὰ τῆς πόλεως.

[178] Tzetzes sah (wie im vorangehenden Brief) im Traum ein gutes Zeichen für die Stadt: (87,4–8) τὸ μὲν γὰρ πλίνθινον τὸ τεῖχος ταύτης ὁρᾶν οὐκ ἀσθενείας ἐστὶ σύμβολον, ὡς ἄν τις οἰήσαιτο, ἀλλὰ πλησμονῆς εὐκαρπίας ἁπάσης τῆς ἐκ τῆς γῆς τεκμηρίωσις, ἧς πλήθουσαι πόλεις τῶν Σεμιραμείων τειχῶν ὀχυρώτεραι καθεστήκασι . . . – Manuel I. hatte im Gegensatz zu seinem Großvater Alexios I. die Stadtmauern ausbessern und befestigen lassen (I.A. VAN DIETEN, Nicetae Choniatae Historia [*CFHB* XI 1]. Berlin 1976, 62,93–2; MAGDALINO, Empire of Manuel [s. A. 25] 46). – 87,9–10: τὸ δὲ πανοπλίας πλήθουσαν ὁρᾶν τὴν τοῦ βοὸς ἀγορὰν καὶ περὶ τὸν ταῦρον (d.i. Forum Bovis und Forum Tauri [s. W. MÜLLER-WIENER, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977, 253–254, 258–265]).

[179] Der Tzetzes-Brief ist nicht die einzige Belegstelle für den ersten Spruch. Er ist ähnlich bei Pseudo-Daniel überliefert, s. A. VASILIEV, Anecdota graeco-byzantina. Pars prior. Moskau 1893, 45, 17: τότε βοῦς βοήσει καὶ ξηρόλοφος θρηνήσει. Vgl. A. PERTUSI, Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in oriente e in occidente. Edizione postuma a cura di E. MORINI. Rom 1988, 78, 122, A. 271. Das zweite Orakel ist in dieser Form, soweit zu überblicken ist, nirgends überliefert. Es ist verwandt mit dem Leon zugeschriebenen Οὐαί σοι, πόλις ἑπτάλοφε, ὅταν τὸ εἰκοστὸν στοιχεῖον εὐφημίζεται εἰς τὰ τείχη σου (PG 107, 1136 [oraculum 10]). Vgl. L. FENSTER, Laudes Constantinopolitanae (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 9). München 1968, 162–163. Zum Chiliasmus: G. PODSKALSKY, Byzantinische Reichseschatologie. München 1972, 98–99.

[180] 88,22–23: διὰ τῆς σῆς ἀντιλήψεως καπνισματίτζιν βραχὺ ἀμπαρατίτζιν σταλήτω μοι. – Dazu KARPOZELOS, Realia X–XII c. (s. A. 19) 29–30.

[181] P. KARLIN-HAYTER, L’hétériarque. L’évolution de son rôle du De Ceremoniis au Traité des Offices. *JÖB* 23 (1974) 101–143, bes. 115, A. 66, 128–130.

wurde von Tzetzes unterrichtet und scheint sich in seiner neuen Umgebung noch nicht zurecht zu finden. Tzetzes ermuntert ihn, seine Situation in Thessalonike auszunützen[182]. Tzetzes bedankt sich im folgenden 61. Brief dafür, daß Triphyles ihm durch seinen Vater – er bezeichnet ihn als βιβλιαφόρος – ein Buch aus Thessalonike mitbringen ließ[183]. Tzetzes läßt dem Theodoros, Eustratios (wohl auch ein Schüler von Tzetzes) und dem Neffen Konstantinos', des Metropoliten von Thessalonike, Grüße ausrichten[184]. Der Metropolit Konstantinos wird nur an dieser Stelle genannt, er war ein Vorgänger von Basileios Achridenos, der das Amt sicher ab 1154 bekleidete[185]. Die Stadt Thessalonike war für ihre Waffenschmieden bekannt[186]. Im nächsten Brief bittet Tzetzes seinen ehemaligen Schüler, er möge ihm wieder einmal schreiben (65).

Tzetzes bezeichnet sich als ἐγγλωττογάστωρ, einer, der mit seiner Beredsamkeit seinen Lebensunterhalt verdient. Er beruft sich auf Platon, der seine Dialoge in Sizilien verkauft hatte[187].

* *
*

[182] 90,5–7: τουτέστιν ἵνα Θεσσαλονίκηθεν ὄφελος σχοίης κἀκ τῆς Μεγαλοπόλεως (wohl so s. A. 188) τὰ τοῖς σοῖς ὀφφικίοις ἀνήκοντα.

[183] 91,3–7: σὺ δὲ νῦν οὐ θεῷ, ἀλλ' ἡμῖν ὁ παῖς τὸν πατέρα στέλλεις δῶρον ἐξαίρετον . . . τὸν αὐτὸν ἐπιστολὴν καὶ ἀποστολὴν καὶ βιβλιαφόρον ὁμοῦ χρηματίζοντα.

[184] 91,23–92,1: ὡς ἐξ ἡμῶν κατάσπασαι τὸν κύριον Θεόδωρον. προσαγορευθήτω καὶ . . . ὁ σὸς οἰκέτης Εὐστράτιος . . .

[185] Seine Amtszeit läßt sich nicht genau festlegen. S. V. Laurent, La liste épiscopale du synodicon de Thessalonique. Texte grec et nouveaux compléments. *EO* 32 (1933) 300–310, 301 (die Reihenfolge der Metropoliten lautet für den relevanten Zeitabschnitt: 39. Κωνσταντίνου, 40. Λέοντος, 41. Ῥωμανοῦ, 42. Βασιλείου). Konstantinos könnte der nicht genannte Metropolit von Thessalonike sein, zu dem sich Tzurichos 1145 flüchtete (76,21–22: ὁ δὲ νῦν Θεσσαλονίκης μεσιτεύσας ἐξέσωσε). Laurent weist ihm ein Siegel zu (Laurent, Corpus V 1 [s. A. 56], 334 [Nr. 459]: + Σφραγὶς προέδρου Θετταλῶν Κωνσταντίνου).
Textkritisches: Pressel (s. A. 1) (56, 24–25) hat ὁ τοῦ Θεσσαλονίκης κύριος Κωνσταντῖνος im Text stehen. Der Neffe würde demnach Konstantinos heißen. Der Sinn verschiebt sich durch die Lesung Leones geringfügig, da der Onkel den Namen Konstantinos erhält (zur Wendung ὁ τοῦ als Bezeichnung eines Metropoliten vgl. A. 8).

[186] Tzetzes zählt Messer unter anderem zu den Gütern, die man aus Thessalonike erhalten kann. (91,13–15: ὁ δὲ μαχαιρίδας ἃς Θετταλῶν μαχαιροποιῶν περιδεξίως χεῖρες ἀσκοῦσιν. – Magdalino, Empire of Manuel [s. A. 25] 146 [„Tzetzes mentions that Thessalonica was famous for its knives – which suggests a potential arms industry"]).

[187] 109,17–110,3: Ἄνθρωπος ἐγγλωττογάστωρ, ἢ μᾶλλον προσφυεστέρως εἰπεῖν νοογάστωρ ἐγώ, καὶ τεχνύδριον καὶ χειρωναξία οἱ λόγοι μου καθεστήκατον καὶ συγγράμματα, οἷσπερ καρποῦμαι τὰ πρὸς ζωήν . . . ὥσπερ ὁ Πλάτων ἐκείνους τοὺς διαλόγους εἰς Σικελίαν πιπράσκων.

Brief 67 ⟨1148⟩. – Eliopolos hielt sich wahrscheinlich in der Gegend von Thessalonike auf[188]. Er wolle die Frauen in Paionia sehen und habe sich in die Berge bei Thessalonike begeben[189].

* *
*

Brief 68 ⟨1148⟩. – Bei Konstantinos Kotertzes bedankt sich Tzetzes für die Übersendung eines Honigkuchens[190] (vgl. auch Brief 102).

* *
*

Brief 69, 73 ⟨1148–1150⟩. – Ioannes Basilakes, den Tzetzes mit δέσποτα καὶ ἀνεψιέ anspricht[191], übersandte ihm Messer, die er außer einem Stück zum Schärfen seiner Schreibwerkzeuge dem σεβαστός Kamateros mittels eines Boten überbringen ließ[192]. Mit Kamateros hatte er zur Zeit der Abfassung des Briefes kein gutes Verhältnis[193]. Im zweiten Brief an ihn weist Tzetzes den Vorwurf der ἀγραφία zurück, er schiebt den Briefboten die Schuld zu. So schreibt er ihm ein zweites Mal am fünften Tag der Woche (=Donnerstag), dem 6. Juli[194]. Durch diese Angaben kann der Brief eindeu-

[188] 96,12–15: παρὰ τὸ μὴ εἶναι τοῖς καθ' ὑμᾶς μελαγχίτωσι κατὰ τὴν μεγαλόπολιν (eher großzuschreiben wie im Index [Leone] s.v., vgl. 64,12) διαρκῆ πόρον βιώσιμον περὶ Θεσσαλονίκην καὶ τὰ Παιόνων ἐξέδραμες ὅρια. Vgl. auch 97,22–26.

[189] 97,22–26: καὶ σοὶ γοῦν ἐνταυθοῖ διάγειν ἐθέλοντι οὐκ ἦν ἂν οὐδέν τι βιώσιμον ἐπιλείψιμον, ἀλλὰ ποθήσας ὁρᾶν . . . τὰς κατὰ Παιονίαν εὐπύγους γυναῖκας Θεσσαλονικεῦσιν ὅροις προσέδραμες παρεικὼς τὴν βασιλίδα τῶν πόλεων.

[190] 98,2–4: σὺ δὲ μελίπηκτον, ἀλλ' οὐ μελέμβαφον ψαθαρὸν ἀπέσταλκας ἐπὶ πίνακος . . .

[191] Daraus leitet Alexander Kazhdan eine Verwandtschaft Basilakes' zu Tzetzes ab; A. Kazhdan, Art. Basilakes. *ODB* I 262–263 („John was nephew of John Tzetzes").

[192] 98,8: Καθώπλισας ἡμᾶς ταῖς μαχαίραις . . . 98,13–16: κατέσχον γὰρ καὶ αὐτὸς τὴν τοὺς γραφικοὺς ἀπευθύνουσαν δόνακας καὶ τὰς τῷ σεβαστῷ δὲ τῷ Καματηρῷ σταλείσας μαχαίρας χερσὶ τοῦ ταύτας ἀποκομίσαντος παρεσχόμην παιδός.

[193] 98,16–17: αὐτὸς γὰρ ἐγὼ διά τινα περιπέτειαν τούτῳ τὰ νῦν οὐ προσομιλῶ. Welchen Vorfall Tzetzes damit meint, bleibt unerklärbar; welchen der Kamateroi – Andronikos, Theodoros oder einen anderen – Tzetzes meint, kann nicht entschieden werden. Daß sich die angesprochene περιπέτεια (Stelle ist im Index nachzutragen) bereits auf den Vorfall mit Gregorios bezieht, kann in Erwägung gezogen werden (s. Brief 89).

[194] 106,17–22: ὁ ἀποκομιστὴς τῶν γραμμάτων οὐ διακομίζοι τὰ γράμματα; καὶ πάλιν ἰδοὺ γραφὴν ἐγχαράττω τῇ αὐθεντίᾳ σου . . . – Der Brief berichtet vom guten Gesundheitszustand des Absenders – . . . μέχρι τῆς παρούσης πέμπτης ἡμέρας, ἕκτης δὲ τοῦ Ἰουλίου μηνός, καθ' ἣν καὶ τὸ σταλὲν ἐδεξάμεθα γράμμα σου.

tig in das Jahr 1150 datiert werden[195]. Tzetzes möchte sich bei Basilakes als ein treuer, freiheitsliebender Freund, dem Materielles nicht allzuviel bedeutet, verstanden wissen[196].

* *
*

Brief 72 ⟨1148–1150⟩. – Tzetzes versucht Theodoros Kostomyres über den Tod seines Vaters hinwegzutrösten: die Menschen müßten sich abfinden, daß sie aus Erde entstanden wieder zu Erde würden[197]. Der Kondolenzbrief wird von Tzetzes eilig fertiggestellt, da der Briefbote bereits wartet[198].

Die Familie Kostomyres, aus der Theodoros stammt, ist öfters belegt[199].

* *
*

Brief 74 ⟨1149–1150⟩. – Dem kaiserlichen Arzt Basileios, genannt Megistos, rät Tzetzes, seinen Patienten als Heilmittel seine συνθήκη γραμμάτων zu verabreichen[200].

Die am Briefschluß erwähnten Gesandtschaften nach Sizilien, welche für Tzetzes Verschwendung von Zeit darstellen, müssen nicht im Frühjahr 1151 stattgefunden haben, die Angabe kann sich auch auf den Frühling 1150 beziehen, selbst dann, wenn der Brief erst nach Juli 1150 (Brief 73: 6.

[195] SHEPARD, Letters (s. A. 3) 205–206, korrigiert A. KAZHDAN (s. A. 1) 280, der 1149 errechnete.

[196] 107,13–15: τὸν Τζέτζην, ἅγιε δέσποτα, πιστὸν φίλον καὶ ἐλευθεριώτατον γίνωσκε καὶ μισοῦντα τὰς δωρεάς . . .

[197] 104,28–105,3: ἄνθρωποι . . . τὸ πᾶν λογιζόμεθά τε καὶ κρίνομεν, ὡς τοιαυτὶ πέφυκε τὰ ἀνθρώπινα καὶ ὡς ⟨ἐκ⟩ γῆς γεγονότα πρὸς γῆν ἀναλύεται . . . – Weiters beziehen sich die Stellen 104,11–18 und 105,20–22 auf das traurige Ereignis.

[198] 106,2–5: . . . καθ' ἣν ὥραν ἔμελλεν ἐξελθεῖν πρὸς ὑμᾶς ὁ κομιστὴς τῶν γραμμάτων, κατ' αὐτὴν μαθὼν ἐκ τοῦ ἰατροῦ κυρίου Ἰωάννου τὴν τούτου ἐξέλευσιν ἀποσχεδιάσαι μόλις αὐτὴν ἠδυνήθην.

[199] Der Name ist von einer Pflanze herzuleiten (*κοστόμυρον: „Alpenschartensalbe"; s. E. TRAPP, Die Etymologie des Namens Kostomyres. *JÖB* 30 [1981] 169–170 [mit weiteren Belegen]). Das metrische Siegel mit der Legende Θεοδώρου σφράγισμα τοῦ Κοστομύρη stimmt wohl nur zufällig mit dem Namen des Adressaten überein (LAURENT, Bulles métriques [s. A. 64] 216 [Nr. 628] [= *Hell* 7 (1934) 287]).

[200] 108,24–109,4: ἴσως γὰρ αὐτόθι νοσηλευομένους τινὰς θεραπεύων ἐμετικῶν τινων ἐγεγόνεις ἐν χρείᾳ, ἐδέησε δέ σοι συνθήκης γραμμάτων ἐμῶν, ἵνα τῇ τούτων θέᾳ καὶ μόνῃ τοῖς θεωμένοις οἱ ἔμετοι γίνοιντο ἄνευ τε χλιαροῦ μέλιτος . . . .

Juli ⟨1150⟩) abgefaßt worden ist. Für das Frühjahr 1150 sind Verhandlungen in Venedig bezüglich der normannischen Aggression überliefert[201].

Basileios hatte verwandtschaftliche Beziehungen zur Familie Mesarites: Nikolaos Mesarites erwähnt ihn in seinem Epitaphios auf den Bruder Ioannes[202].

Brief 76 ⟨um 1150⟩. – Jean Darrouzès vermutet, daß es sich bei dem Namen des Briefadressaten, Kostomos, um eine verstümmelte Form von Kostomyres handeln könnte[203]. Tzetzes dankt Ioannes Kostomos für ein Geschenk, und er werde sich der Angelegenheit mit Theodoros annehmen[204].

* *
*

[201] 109,11–14: . . . καὶ πᾶσιν ὑμῖν γνωστὸν ἔστω, ὅτι αἱ Σικελικαὶ περὶ ἔαρ πρεσβεῖαι διατριβαὶ καὶ παρελκυσμός εἰσι τοῦ προσφόρου καιροῦ. SHEPARD, Letters (s. A. 3) 206, erwähnt eine Gesandtschaft, die nach dem Tode Rogers II. (1154) nach Sizilien reiste. Verhandlungen über Sizilien wurden aber wohl nicht nur dort, sondern mit anderen Mächten, wie etwa Venedig geführt. Im März 1150 weilte der venezianische Unterhändler Sebastiano Ziani in Konstantinopel, Michael Palaiologos wurde zu Verhandlungen nach Venedig geschickt (K. NIEDERAU, Analekten [s. A. 158], 63–64). Die Verhandlungen waren notwendig geworden, da Roger II. 1147 byzantinisches Gebiet angegriffen hatte und thebanische Seidenarbeiter verschleppt hatte (vgl. E. KISLINGER, Demenna und die byzantinische Seidenproduktion. *BSl* 54 [1993] 43–52). Die Folge waren intensive diplomatische Kontakte mit Sizilien, die nichts fruchteten. 1149 weilt Kaiser Manuel nahe Thessalonike und bereitet einen Kriegszug gegen Roger vor (A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα [s. A. 138] IV, 240, 22–26: Ἔτει τῷ ἑξακισχιλιοστῷ πεντηκοστῷ ἑβδόμῳ, κατὰ μῆνα μάρτιον ἰνδικτιῶνος δωδεκάτης καὶ ἔτους ἐκ τοῦ τρέχοντος τῆς βασιλείας τοῦ πορφυρογεννήτου καὶ αὐτοκράτορος κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ, ἐν τῇ πρὸς Σικελίαν ἐκστρατείᾳ ὄντος τοῦ αὐτοῦ κρατίστου ἡμῶν βασιλέως . . .

[202] A. HEISENBERG, Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. I. Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes (*Sb. d. Bayer. Ak. Wiss.*, *Phil.-hist. Kl. Jg.* 1922, 5). München 1923, 37, 19–21: Γέγονεν οὕτω καὶ ὁ τῆς ἰατρικῆς κορυφαῖος, ὃς τοὐπίκλην Μέγιστος ἐπικέκλητο, εἰς ἀπαγωγὴν τοῦ ἀπροσπαθοῦς ὑπηρετήσων ἀπέσταλτο· προσῳκειωμένος γὰρ ἦν ἡμῖν οὗτος κατὰ συγγένειαν. Dazu MAGDALINO, Empire of Manuel (s. A. 25) 363, A. 162.

[203] J. DARROUZÈS, (Rez.) Ioannis Tzetzae epistulae . . . *REB* 36 (1978) 272. – Die Lesung von PRESSEL (s. A. 1) 69 (. . . Ἰωάννῃ τῷ Κόμου) wird zu Recht übergangen.

[204] Nach dem Lob des Briefes (112,16–113,2) von Kostomos und dem Dank für ein Geschenk (113,2–5) schreibt Tzetzes: (113,5–8) τὰ δέ γε περὶ τὸν κύριον Θεόδωρον '"Αρηι θοῷ καὶ Ἀθήνῃ πάντα μελήσει', ἢ μᾶλλον τὸν χρησμὸν εἰπεῖν προσφυέστερον 'ἐμοὶ μελήσει καὶ λευκαῖς κόραις'. Das Sprichwort bezieht sich auf ausweglose Situationen, bei denen nur mehr eine höhere Macht eingreifen kann (Dazu E. L. LEUTSCH - F. G. SCHNEIDEWIN, Corpus paroemiographorum graecorum. Göttingen 1839 [Nachdruck Hildesheim 1958] II, Appendix Centuria II 55).

Brief 78 ⟨1150–1154⟩. – Tzetzes zeiht Pelagonites des geistigen Diebstahls; wahrscheinlich hat er die Aphthonios-Exegese als eigene ausgegeben[205]. Auch bei Leon, Abt des Pantokratoros-Klosters, wird Pelagonites nichts erreichen[206].

* *
*

Brief 81. – Der Brief an einen Krankenpfleger des νοσοκομεῖον des Pantokratoros-Klosters enthält wenig Konkretes. Tzetzes erörtert die Lebenszeit der Ärzte Andromachos und Galenos[207].

* *
*

Brief 83 ⟨1150–1154⟩.– Dem Bruder des Metropoliten von Ephesos, Konstantinos, Bischof von Dalisandos, berichtet Tzetzes stolz von seinen beiden errungenen τρόπαια: einerseits hat er ein Buch fertiggestellt, andrerseits habe der Eparchos sein Versprechen eingelöst und ihm eine Wohnung und ein Amt verschafft[208]. An dem Prozeß gegen Soterichos Panteugenes (12. Mai 1157) nimmt ein Konstantinos ὁ Δαλισάνδων teil, der wohl mit dem Adressaten des Briefes identisch ist[209]. Daß der anonyme ἐπίσκοπος

[205] So WENDEL 1963. Erschlossen werden kann dies aus der Stelle 117,2–3: καὶ τηνάλλως νῦν κόπους παρέχεις σαυτῷ καὶ τοῖς Ἀφθονίου προγυμνάσμασι κατατρύχῃ.

[206] 117,3–8: οὐ γὰρ καὶ νῦν ὡς τὸ πρότερον εὐμαρὴς καὶ βασίμη σοι γένηται ἡ πρὸς τὴν μονὴν τοῦ Παντοκράτορος ἄγουσα . . . – Und: ἐφωράθη γὰρ ἀκριβῶς καὶ ὁ ὁσιώτατος καθηγούμενος οὐκ εὐεξαπάτητος . . .

[207] Andromachos lebte unter Kaiser Nero, Galenos zur Zeit Caracallas. Vgl. J. SCARBOROUGH, The Galenic Question. *Sudhoffs Archiv* 65 (1981) 1–31, bes. 20. Zur Krankenanstalt beim Pantokratoros-Kloster E. KISLINGER, Der Pantokrator-Xenon, ein trügerisches Ideal? *JÖB* 37 (1987) 173–179, 176.

[208] Der Eparchos Ioannes Taronites ist 1147 zum ersten Mal belegt (RHALLES-POTLES [s. A. 98], V 307, 20–21: τοῦ πανσεβάστου σεβαστοῦ δικαιοδότου καὶ ἐπάρχου κυρίου Ἰωάννου τοῦ Ταρωνίτου). Zwei Jahre darauf (1149) begleitete er neben anderen Würdenträgern Ioseph Hagioglykerites auf seiner Reise nach Thessalonike, um eine Demetriosikone nach Konstantinopel zu transferieren (s. a. A. 138) (PAPADOPULOS-KERAMEUS Ἀνάλεκτα [s. A. 138] IV. 243,4–5: διὰ τῆς συνελεύσεως τῶν μεγαλοδοξοτάτων ἀνδρῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ πανσεβάστου σεβαστοῦ καὶ δικαιοδότου, τοῦ Ταρωνίτου). A. KAZHDAN, Art. Taronites. *ODB* III 2013, 23–24; nachzutragen ist Ioannes Taronites bei R. GUILLAND, Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. L'éparque. I. L'éparque de la ville. Ὁ ἔπαρχος τῆς πόλεως. *BSl* 41 (1980) 145–180 und J.-C. CHEYNET, L' éparque. Correctifs et additifs. *BSl* 45 (1984) 50–54, 53.

[209] 76,13–15: ἐκ τῆς τοῦ Μωσηλὲ μονῆς ἀπεδίωξαν βιαιοτέρως ὁ ἐπίσκοπός τε Δαλισάνδων καὶ ὁ γεγονὼς νῦν πρωτέκδικος. – Der Protekdikos kann nicht identifiziert werden.

von Dalisanda in Brief 55 mit dem Adressaten Konstantinos gleichzusetzen ist, kann in Erwägung gezogen werden[210].

Brief 84. – Auf welche Angelegenheit sich Tzetzes in diesem Schreiben bezieht, bleibt im Dunkeln. Der Hieromnemon war der zweite Mann hinter dem Patriarchen und zugleich der höchste Mann unter den patriarchalen Beamten[211].

* *
*

Brief 85, 94 ⟨1150–1154⟩. – Einerseits freut sich Tzetzes über den Brief von Georgios Kladon, andernteils ist er betrübt, daß sein Briefpartner krank ist. Die Anrede τέκνον γλυκύτατον läßt wieder den Schluß auf ein sehr vertrautes Verhältnis (Lehrer-Schüler) zu. Den Vorwurf der ἀγραφία weist Tzetzes zurück.

Der zweite Brief an Georgios zeigt einen niedergeschlagenen Briefschreiber. Eine Reihe von Unglücksfällen hätten sich angehäuft, ein böser δαίμων bedränge ihn. Franz Dölger versteht darunter eine „Schar scheelsüchtiger Gegner (die) sich gegen ihn verschworen habe"[212]. Einige Freunde seien gestorben, sein Bruder sei tot, seine Krankheit plage ihn[213]. Zudem sei die Kaiserin Eirene nicht in der Hauptstadt, sondern sie befinde sich auf einem Feldzug, die Strahlen des „lebendigen Mondes" könnten ihn nicht erreichen[214]. Zu dieser Annahme paßt die folgende Aufzählung von kriege-

[210] Niketas Choniates, Τὸ ἐπὶ τῷ ἀναφυέντι δόγματι παρὰ τοῦ Παντευγένου Σωτηρίχου γεγονὸς σημείωμα. PG 140,180C, 10–11: τοῦ Δαλισάνδων Κωνσταντίνου.

[211] BECK, Kirche (s. A. 40) 112.

[212] F. DÖLGER, Finanzgeschichtliches aus der byzantinischen Kaiserkanzlei des 11. Jahrhunderts. Zum Tetarteron *(Sitzungsberichte der Bayer. Akademie d. Wissenschaften. Phil.-hist.Kl.* 1956,1). München 1956, bes. 23–25.

[213] 136,18–19: οὐκ ἔχω τὸν ἀδελφόν, ἡ νόσος ἡ φορτιώδης ἔτι πιέζει με . . .

[214] 137,1–2: . . . τῇ ζώσῃ σελήνῃ . . . τῇ παμφαεῖ βασιλίδι μου . . . – S. dazu F. TINNEFELD, Selene an der Seite des Helios. Zur Geschichte eines Symbols in der höfischen und theologischen Literatur von Byzanz. In: From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference. Edited by V. VAVŘÍNEK. Prag 1985, 231–235. Die Gleichsetzung der Kaiserin mit dem Mond dürfte weiter verbreitet gewesen sein, als bisher angenommen wird. Neben diese Briefstelle tritt ein weiterer Beleg bei Tzetzes: πανσέληνε, σελήνη σελασφόρε, οὐκ ἐκ ῥοῶν ὠκεανοῦ φαίνουσα λελουμένη (Tzetzae allegoriae Iliadis . . . J. Fr. BOISSONADE [s. A. 176], 1, 1–2). Für diese Problematik relevant ist auch die Trauerrede des Basileios Achridenos auf die verstorbene Kaiserin (ediert von V. VASILJEWSKI, Basilija Ochriskago, archiepiskopa (mitropolita) Solunskago, neizdanoje nadgrodnoe slovo. *VV* 1 [1894] 55–132, bes. 111 [cap. 7] und 129 [cap. 23]). Eine breitere Untersuchung dieser Topik würde die Facetten des Herrscherzeremoniells um einen wichtigen Aspekt bereichern. – An die Kaiserin selbst schrieb Tzetzes keinen Brief.

rischen Frauen aus der Mythologie. Das Geld habe sich zudem verschlechtert[215]. Auch seine beiden Bekannten Ioseph Hagioglykerites und Ioannes Kolpotos, wie er in einem Scholion erklärt, seien gestorben[216].

* *
*

Eine wichtige Rolle im Leben des Tzetzes spielte auch die Familie der Kamateroi[217].

Briefe 86, 87 ⟨um 1154⟩. – Tzetzes verlangt von Theodoros Kamateros etwas Nichtgenanntes (Buch?) zurück. Im folgenden klagt er über seinen schwachen Gesundheitszustand[218]. Das Grabgedicht auf Theodoros stammt von Tzetzes[219].

Brief 89 ⟨um 1154⟩. – Bei Andronikos und Theodoros, Söhnen des Kamateros, entschuldigt er sich für seine Ausfälle gegen Gregorios, der bei ihnen in Ansehen stand. Tzetzes kritisierte hexametrische Verse von ihm, ohne ihren Verfasser zu kennen. Dadurch zog sich Tzetzes den Unmut des Gregorios zu, und er ersucht nun die beiden Adressaten, für ihn ein gutes Wort bei Gregorios einzulegen. Tzetzes möchte Gelegenheit bekommen, in einem κοινῷ συλλόγῳ seine Iamben in Anwesenheit von Michael Kamateros und dem Rhaipherendarios vortragen zu dürfen[220].

---

[215] Zu dieser Stelle und dem dazu überlieferten Scholion abschließend M.F. Hendy, Light Weight Solidi, Tetartera, and the Book of the Prefect. *BZ* 65 (1972) 57–80, bes. 64. – Den Namen Σιλιγούδης leitet Anastasios Christophilopulos vom lateinischen *siliqua* her (A.P. Christophilopulos, Περὶ τὸ Ἐπαρχικὸν βιβλίον. *EEBΣ* 23 [1953] 152–159, bes. 155). Der Name ist auch durch ein metrisches Siegel, das allerdings schlecht entzifferbar ist, bekannt (Laurent, Bulles metriques [s. A. 56] 181–182 [Nr. 516] [= *Hell* 6 (1933) 215]: Τὸ[ν] Σιλ[ι]γο[ύ]δην μητροπάρθενε σκέποις) und ist in der Paläologenzeit häufiger belegt (*PLP*. 10. Faszikel Πετοῦσσα-Σιχούη. Erstellt von E. Trapp [et al.]. Wien 1990, 237 (Nr. 25335–25339).

[216] Zur Datierung Shepard, Letters (s. A. 3) 213; Darrouzès, Tornikès (s. A. 8) 16.

[217] Zur Familie s. Darrouzès, Tornikès (s. A. 8) 43–49 (mit Stammbaum); G. Stadtmüller, Zur Geschichte der Familie Kamateros. *BZ* 34 (1934) 352–358.

[218] 127,16–17: Ἀρρώστως ἔχω καὶ ἀσθενῶς καὶ πόνοις ἐπιβάλλειν οὐ σθένω, τετράδι δέ, ὡς ἔοικε, γεννηθεὶς ἄλλοις πονῶ.

[219] S. Pétridès, Epitaphe de Théodore Kamateros. *BZ* 19 (1910) 7–10. P. Maas, Zwei Noten zu dem Epitaph des Tzetzes auf Theodoros Kamateros. *BZ* 19 (1910) 11. E. Kurtz, Joh. Tzetzes, Epitaph auf Theodoros Kamateros. *BZ* 25 (1925) 144.

[220] 129,21–22: μοῦσαν ἰάμβων ἐμῶν οὐχ ὑπογυίως πρὸ χρόνων δέ τινων συγγραφεῖσαν. – Kambylis, Beobachtungen (s. A. 66) 145, A. 23, interpretiert die Passage ἄπελθε πλοιαρίδιον καὶ ἐλθὲ ἐφολκίδιον (129,14–15) als iambischen Vers, dessentwegen er kritisiert wurde. – Vgl. zum Wunsch nach öffentlichem Vortrag auch eine Passage in Tzetzes' Aristophaneskommentar, aus der hervorgeht, daß er coram publico vorgetragen hat (W.J.W. Koster, Commentarium in ranas et in aves. Argumentum equitum. [Jo. Tzetzae commen-

Gegen Skylitzes und Gregorios, einen γραμματικός Kaiser Manuels, hatte Tzetzes Schmähverse gerichtet. Wahrscheinlich ist der Erstgenannte mit dem Angegriffenen identisch[221].

Brief 90 ⟨vor 1157⟩, *Brief* 103 ⟨1155–1166⟩. – Dem σεβαστός Andronikos Kamateros und seinem Bruder Theodoros schickt Tzetzes Verse zur Begutachtung[222]. Dies steht offenbar in Zusammenhang mit dem im vorangehenden Brief deponierten Wunsch nach Rehabilitierung.

Im zweiten Brief beruhigt Tzetzes Andronikos, der von einem Feind geträumt hat: Jemand wolle ihm die Gunst des Kaisers rauben, aber der Kaiser werde von seiner guten Einstellung zu Andronikos nicht abweichen[223].

Andronikos war Sohn des Großlogotheten Gregorios Kamateros und der Eirene Dukaina. Er bekleidete bis 1155 das Amt des ἐπὶ τῶν δεήσεων und wurde dann zum ἔπαρχος τῆς πόλεως wahrscheinlich als Nachfolger des Ioannes Taronites ernannt. 1166 tritt er in den Quellen zum ersten Mal als μέγας δρουγγάριος auf[224].

* *
*

Brief 88 ⟨um 1154⟩. – Tzetzes entschuldigt sich bei Ioannes Rhadenos, daß er ihm wegen seiner gesundheitlichen Beschwerden nur einen lakonischen Brief schreiben könne, und er bedankt sich gleichzeitig für die zwei γραφαί von Rhadenos[225].

---

tarii in Aristophanem. IV 3.] Groningen 1962, 951–955 [Nr. 897a], bes. 953). – Michael Kamateros könnte Kousin von Andronikos und Theodoros gewesen sein (Darrouzès, Tornikès [s. A. 8] 45, A. 8). Michael kennt man im Jahre 1157 als πρωτοκουράτωρ ἐπὶ τῶν δεήσεων (PG 140, 180A), 1166 wird er als πρωτονωβελίσσιμος ἐπὶ τῶν δεήσεων καὶ φύλαξ (PG 140, 253D erwähnt.

[221] J. Pétridès, Vers inédits de Jean Tzetzès. *BZ* 12 (1903) 568–570, 569, 1–2: Στίχοι . . . κατά τε τοῦ Σκυλίτζη καὶ Γρηγορίου τοῦ βασιλικοῦ γραμματικοῦ ἐκείνου . . . – Darrouzès, Tornikès (s. A. 8) 44, A. 7 (Gregorios ist nicht der Vater der Kamateroi).

[222] 130,16–18: . . . τῷ ἐμῷ μὲν αὐθέντῃ, τῷ σῷ δὲ ἀδελφῷ συντόμως σταλήτω ἡ ἐπιστολὴ καὶ τὰ βράχιστά μοι στιχίδια . . .

[223] 149,13–18: . . . ὁ σὸς ὄνειρος ἐχθροῦ δηλοῖ λόγον καὶ συσκευὴν πειρωμένου διασπᾶν ἀπὸ σοῦ τὴν τοῦ βασιλέως στοργήν . . . ὁ ἀρχικὸς καὶ περικαλλὴς νεανίας ἐκεῖνος οὐκ ἐάσει τὸν δήμιον ὃ βούλεται διαπράξασθαι. Die Bezeichnung des Kaisers mit νεανίας verwundert (s. Shepard, Letters [s. A. 3] 215, A. 42).

[224] Zur Chronologie s. Shepard, Letters (s. A. 3) 214–15; Darrouzès, Tornikès (s. A. 8) 140, (Brief 16): Τῷ σεβαστῷ τῷ ἐπὶ τῶν δεήσεων κυρῷ Ἀνδρονίκῳ τῷ Καματηρῷ. – Guilland, L'éparque (s. A. 208) 158.

[225] 128,9–12: ἐξ ὀρθοπνοίας τῆς καὶ δυσπνοίας χειροτονηθεὶς Λάκων ἀκούσιος κατ' ἐκείνους 'παῦρα' κἂν οὐ 'λιγέως' τῇ σῇ γραφῇ ἀντιγράφω. κατ' ἦμαρ ἓν δύο σὰς ἐδεξάμην γραφάς . . .

Ioannes gehörte der ab dem 10. Jahrhundert greifbaren Familie der Rhadenoi an[226].

* *
*

Brief 91 ⟨1154/55⟩. – Kurz antwortet Tzetzes dem Grammatikos Konstantinos Mitzalas, der Schwierigkeiten mit der Kaiserin hatte, Gott werde sich seiner annehmen[227]. Wieder klagt er über seine Krankheit, die ihn schon den vierten Tag bedrücke[228]. Gruß sendet ihm auch sein Diener Demetrios.

* *
*

Brief 92 ⟨vor 1154/1155⟩. – Vom γραμματικός des Phylax[229] erhielt Tzetzes ein Heilmittel, für das er sich bedankt. Tzetzes möchte den Absender nicht kränken und bringt eine Anekdote aus dem Leben des Artaxerxes, der das ihm von einem Bauern gereichte Wasser freundlich trank. Tzetzes braucht das Medikament nicht, denn er vertraut auf den Beistand Gottes, nimmt es aber trotzdem gerne an.

* *
*

Brief 93 ⟨um 1155⟩. – Alexios Pantechnes schickte dem Absender Gewürze und ein Rebhuhn[230]. Bereits früher hatte ihm Alexios einen Hammel und Geflügel zukommen lassen, mit dem er aber nicht allzuviel anzufangen wußte, da er kein Blut sehen und Tiere nicht eigenhändig schlachten könne. Wenn er ihm Fleisch schicken wolle, solle er ihm bereits vom Metzger Zugerichtetes oder Eingepökeltes zukommen lassen[231].

---

[226] D.I. Polemis, The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography. London 1968, 171–172 (Radenos). Ioannes ist dort nachzutragen.

[227] 131,11–13: νύξει γὰρ θεὸς τὴν καρδίαν τῆς βασιλίδος καὶ ἀντιποιήσεταί σου ὡς χρή.

[228] 131,7–10: Τεταρταῖος ἤδη πονήρως εἶχον ἐγκατασκηψάσης μοι πάλιν τῆς κακῇ μοίρᾳ συνήθους μοι γεγονυίας ὀρθοπνοίας τῆς καὶ δυσπνοίας καὶ ἀπαγχούσης με, καὶ γραφὴν σὴν ἐδεξάμην ἀνιαράν.

[229] Dölger, Beiträge (s. A. 139) 36–37; phylax ist der kaiserliche Privatgeldschatz.

[230] 135,17–19: τὴν σὴν ἀποστολὴν ἐδεξάμην, τά τε τῶν ἐδεσμάτων ἡδύσματα καὶ τὸν πέρδικα τὸν χειροήθη τε καὶ ὡραῖον, ὃν καὶ παραψυχὴν ἔχω τοῦ χαλεποῦ μοι νοσήματος. – Der Vogel hüpft in seiner Wohnung herum und ist ihm eine Ablenkung für seine Krankheit (135,19–22: ἄνω γὰρ τῆς οἰκίας καὶ κάτω περιπολῶν [. . .] ληθεδανὸν ὀδυνῶν μοι γίνεται φάρμακον).

[231] 135,22–136,1: περὶ δὲ τῆς προτέρας ἀποστολῆς τοῦ ἀρνοῦ καὶ τῶν κατοικιδίων ὀρνίθων νῦν μάνθανε: . . . ὁ Τζέτζης οὔτε ἀνδράποδον εἰς δουλείαν, ἀλλ' ἐκ δουλείας ὠνεῖται (Tzetzes protestiert mehrmals gegen die Sklaverei und Ausbeutung der ἀνδράποδα, vgl.Brief 101), οὔτε τι ζῷον παρ' οὐδενὸς εὑρεθείη λαμβάνων σφαγῆς ἕνεκεν, ἀλλὰ τοῦ ζῆν καὶ βλέπειν τὸν ἥλιον· ᾧ δὲ βουλητὸν ἀποστολῶν κρεωδῶν ἡμᾶς ἅπτεσθαι, ἢ ἐσκευασμένα ταῦτα τέχνῃ μαγείρων στελλέτω ἢ τάριχα, εἴτ' οὖν πρὸ ἡμερῶν ἐσφαγμένα μηδὲ νεοχύτῳ περρρεόμενα αἵματι. – Zu Tzetzes' Abscheu gegenüber geschlachteten Tieren vgl. 53,18–54,2 (Brief 38).

Aus der Mitte des 12. Jahrhunderts sind zwei weitere Vertreter der Familie Pantechnes bekannt: Ioannes und Theodoros[232].

* *
*

Brief 96 ⟨um 1155⟩. – Konstantinos Bathyrreites lobte die Qualität eines Briefes von Tzetzes, dieser antwortet ihm jedoch nur kurz.

* *
*

Briefe 98, 99 ⟨nach 1155⟩. – Auch nach dem Tod seines Protektors im Pantokratoros-Kloster, Abt Ioseph, wohnte und arbeitete der Gelehrte Tzetzes dort weiter. Die beiden Briefe richten sich an Angehörige des Pantokratoros-Klosters. Nachdem Tzetzes wieder sein unabhängiges Leben hervorgestrichen hat[233], bedankt er sich bei den οἰκονόμοι für die reichliche Überlassung von Getreide, Tierfutter sowie zwei gepökelten Fischen. Drei Maultiere konnten das nur mit Mühe zu Tzetzes schaffen[234]. Aus diesem Liefernachweis geht hervor, daß Tzetzes auch für den Unterhalt von Tieren zu sorgen hatte, ob es sich dabei um jene in den Briefen 5 und 29 erwähnten handelt, ist fraglich. Vielleicht hatte er Tiere des Klosters zu betreuen.

Gleich darauf ersucht er die ὡρρειάριοι um Lieferung von Material zum Mauerbau; wahrscheinlich konnte Tzetzes die zuvor erwähnten Verpflegungsvorräte nicht lagern. Die Feststellung Wendels, daß „T(zetzes) . . . also im Kloster als Entgelt für den Unterricht, den er den Mönchen erteilte, Wohnung und Beköstigung (erhielt)" kann nur bestätigt werden[235].

* *
*

---

[232] Zur Familie s. Darrouzès, Tornikès (s. A. 8) 49–52.

[233] 142,24–143,2: τὸν οἰκουρὸν βίον εἱλόμην καὶ ἀρχικαῖς θυραυλίαις ἀπεῖπον καὶ τῷ πεποιθέναι ἐπ' ἄνθρωπον, θεῷ δὲ μόνῳ τὴν ἐμαυτοῦ ἀνεθέμην πεποίθησιν, ἀλλ' ὅμως τὴν ἧτταν ὁμολογῶ.

[234] 144,14–16: τρεῖς γὰρ ἡμίονοι μόγις νωτοφορήσαντες ταῦτά μοι ἀπηνέγκαντο καὶ ζεῦγος προσεπιτούτοις ταρίχων ἰχθύων Ὠξιανῶν. – Dazu Karpozelos, Realia X–XII c. (s. A. 19) 24; allerdings nehmen sich zwei Fische gegenüber der Menge von Getreide und Futter, die drei Maultiere transportieren, gering aus.

[235] Wendel (s. A. 2) 1963, 31–34.

Brief 100 ⟨1157⟩. – Vor seiner Abreise mit einem geistlichen Herren (ἱερὸς δεσπότης) schreibt Tzetzes dem Grammatikos Nikephoros – aufgrund der schmeichelhaften Anrede ὁ τρόφιμος Ἑρμοῦ καὶ Μουσῶν als Gelehrter zu verstehen –, um ihn zu bitten, aus seinem Zielort Amastris eine Heilpflanze, wenn möglich in einen Topf gepflanzt, zukommen zu lassen, um damit seine Lungenkrankheit kurieren zu können[236].

Jonathan Shepard vermutet, der Kirchenmann könne Ioannes II. von Amastris sein, der am 13. Mai 1157 an der Synode gegen Panteugenes Soterichos als Teilnehmer erwähnt wird. Dieser könnte den Grammatikos auf seinem Schiff mit nach Amastris genommen haben[237].

* *
*

Brief 101 ⟨nach 1155⟩. – Tzetzes deponiert bei Demetrios, Stellvertreter des Eparchen Andronikos Kamateros, sein Mißfallen über einen Lederarbeiter (σκυτεύς), der heimlich in seinem Betrieb Arbeiter beschäftigt, ohne das dem Eparchen zu melden[238].

* *
*

Brief 102 ⟨nach 1155⟩. – Konstantinos hatte Tzetzes aus Chrysopolis einen Brief geschickt, der „die gesamte Tragödie in lakonischer Kürze zu Ende brachte“[239]. Der Brief hatte durch das Wasser der Thressa (= Maritza)

[236] Die Pflanze wird genau beschrieben (146,12–20). Dann folgt die Schilderung der Form des Transports (146,23–147,3): . . . φυτάρια τοιαῦτα νεαρὰ πάνυ ἐμβληθήτωσαν εἰς καλαθίσκον εἴτε καὶ χύτραν, πλὴν δικέλλῃ ἀνασπασθέντα μετὰ μεγαλοβώλου αὐτῶν γῆς, πρῶτον προβραχῆναι ὀφειλούσης τῆς γῆς, ἵν' οὕτω μεγαλόβωλος ἀνασπασθῇ, καὶ σταλήτω πρὸς ἡμᾶς. – KARPOZELOS, Realia X–XII c. (s. A. 19) 28 vermutet dahinter einen Rosmarinstrauch.

[237] SHEPARD, Letters (s. A. 3) 214–215. – Eine Gleichsetzung des γραμματικός Nikephoros mit Nikephoros Basilakes, die zeitlich zwar möglich wäre, denn Basilakes wurde im gleichen Jahr auf der Synode verurteilt, muß aufgrund des gesicherten Verbannungsortes Philippupolis wohl ausgeschlossen werden (P. WIRTH, Wohin ward Nikephoros Basilakes verbannt? *Byzantinische Forschungen* 1 [1966] 389–392).

[238] 147,22–25: τῶν ἀφανῶν ἁπάντων καθεστηκὼς ἀφανέστατος ἀνδράποδα εἰς δουλείας πεμφθέντα ἀναρπάζει τε καὶ εἰργνύει οἰκείαις εἱρκταῖς, ὥσπερ τις ὢν Φάλαρις ἢ Διονύσιος, ἀλλὰ μὴ σκυτεὺς ἀφανὴς καὶ ἀνώνυμος. – Zum Brief s. KAMBYLIS, Beobachtungen (s. A. 66) 146–147. Die Passage von 147,16–148,3 ist mit Kambylis unter Anführungszeichen zu setzen, da Tzetzes die personifizierten Gesetze sprechen läßt. Tzetzes spielt auf die ungerechte Behandlung von Arbeitern an.

[239] 148,10–11: ὅλην γὰρ τραγῳδίαν Λακωνικῷ βραχυλογήματι συνεπέραινε.

Schaden genommen, wodurch man zum thrakischen Chrysopolis als Absendeort des von Tzetzes empfangenen Briefes kommt[240]. Den Thebaios, dem er den Brief zu Konstantinos mitgeben soll, kennt er nicht[241]. Der διδάσκαλος aus Chrysopolis wird mit Konstantinos Kotertzes, der Tzetzes dazu veranlaßte, seine Arbeit an den Allegorien zu Homer, ursprünglich ein Auftragswerk für die Kaiserin Eirene, wieder aufzunehmen, nur den Namen gemein haben[242]. Wegen zu geringer Entlohnung hatte er dieses eingestellt (s. Brief 57).

* *
*

Brief 104 ⟨nach 1155⟩. – Demetrios Gobinos hatte sich aus Unzufriedenheit mit seinem Dienstgeber Tzetzes nach Philippupolis abgesetzt, um sich dort als Wursterzeuger zu verdingen[243]. Tzetzes nimmt wieder zur Sklaverei Stellung und betont seine liberale Einstellung: Er befreie sie von ihrer Arbeit und behandle sie gut. Aus dem Brief tönt Verachtung für Demetrios, den es zu dieser niederen Tätigkeit gezogen hat.

Der in früheren Briefen erwähnte Demetrios bzw. Demetritzes wird mit dem Entlaufenen identisch sein[244].

* *
*

Brief 105 ⟨1155⟩. – In dem Brief an den Diakonos Ioannes Lachanas führt Tzetzes Klage darüber, daß er verleumdet worden sei. Lachanas,

[240] 148,11–18: ὁ χάρτης δὲ τραγικῶς ὁμοῦ καὶ πραγματικῶς . . . διάρρυτος γὰρ ὡς ποταμοφόρητος αὐτὸς γεγονώς· καὶ γὰρ ὁ ποταμὸς ὁ θῆλυς ἡ Θρῆσσα τῷ ὄντι καὶ βάρβαρος καὶ μὴ θελγομένη συνθήκαις γραφῶν ῥητορικῷ κεκραμέναις τῷ μέλιτι τοῦτον τοῖς ὕδασι κατεβάπτισε καὶ τὴν γραφὴν δυσανάγνωστόν τε καὶ ἄγνωστον ἀπειργάσατο . . . – Chrysopolis liegt am Strymon, der einzig große thrakische Fluß zwischen Chrysopolis und Konstantinopel ist die Maritza. – Zu Chrysopolis vgl. A.W. DUNN, The Survey of Khrysoupolis, and Byzantine Fortifications in the Lower Strymon Valley (XVI. *Internationaler Byzantinistenkongreß. Wien, 4.-9. Oktober 1981. Akten* II/4). *JÖB* 32.4 (1982) 605–614 (mit Karte).

[241] 149,5–6: οὐκ οἶδα δὲ τίς ἐστιν ὁ Θηβαῖος ὁ τοῦτο μέλλων ἀποκομίζειν σοι ἢ πότε καὶ ποίῳ καιρῷ.

[242] KAZHDAN, Armjane (s. A. 13) 111 (Nr. 33.4).

[243] 150,1–6: Ἰωάννης ὁ Τζέτζης τῷ σφῷ ἀνδραπόδῳ Δημητρίῳ Γοβίνῳ τῷ Εὐωνυμεῖ ἀποδρασκάσαντι μὲν τῆς τούτου χειρὸς ἐν δὲ τῇ Φιλίππου πόλει χορδεύοντι.

[244] In die Grußformeln der Briefe 66 (an Leon Charsianites) und 91 (an Konstantinos Mitzalas) bezieht ihn Tzetzes mit ein (95,23–24: προσκυνεῖ δὲ αὐτὴν ἕως ἐδάφους καὶ ὁ Δημητρίτζης – 131,14: προσκυνεῖ δὲ καὶ ὁ Δημήτριος). S. dazu auch SHEPARD, Letters (s. A. 3) 228, A. 87.

Kollege von Georgios Zabareiotes, ist vielleicht mit dem bei Eustathios von Thessalonike genannten identisch[245].

Lachanas ist auch Empfänger eines metrischen Briefes, in dem Tzetzes bedauert, daß er ihm keinen Brief mehr schreibe, seitdem er im ζαβαρεῖον arbeite[246].

* *
*

Brief 106 ⟨nach 1155⟩. – Tzetzes denunziert ein διακονάριον bei dem patriarchalen Lehrer und Stellvertreter Thettalos[247]. Der Geistliche schien in der Liste des Diakonos Lachanas auf, kam aus dem Kloster τοῦ Παπίου und war dort Bäcker (ἀρτοποιός). Das Vergehen, das ihm Tzetzes zur Last legt, ist das Verteilen von „Flugblättern“ an Angestellte der Apostelkirche[248]. Diese seien aufgefallen, als sie zu nächtlicher Stunde betrunken auf den Ambon der Apostelkirche gestiegen seien, Schmähungen an den Vorsteher der dortigen Mönche richteten und sich ungebührlich aufführten[249]. Der Mystikos habe sich kaum zurückhalten können, die Männer ihrer Ämter zu entheben, den Ungenannten habe er bestraft und entlassen[250]. Dieser habe aber weiterhin seine Zettel (auch in der Hagia Sophia)

[245] 152,19–20: ταὐτόν τι ἐπεπόνθειν τῇ τοῦ Ἱέρωνος γυναικί. Als bekannt wurde, daß Hieron neben anderen unangenehmen Dingen auch an Mundgeruch litt, beschuldigte dieser seine Frau, daß sie dies an die Öffentlichkeit gebracht habe. – Auch Eustathios von Thessalonike schickt einen Brief an Lachanas (Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula. Edidit T.L.F. Tafel. Frankfurt am Main 1831 [Nachdruck Amsterdam 1964] 350,82 [Brief 48]: Τῷ Λαχανᾷ).

[246] Chil. IV (Epist. ad Lach.) 471–779.

[247] Zu Thettalos vgl. R. Browning, The Patriarchal School at Constantinople. *Byz* 32 (1962) 167–202; 33 (1963) 11–40, 33. Die von Browning unternommene Gleichsetzung mit dem bei Michael Choniates genannten Demetrios Thettalos ist aufgrund der zeitlichen Diskrepanz wohl auszuschließen (Sp. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα. Athen 1879 [Nachdruck Groningen 1968] 2.22).

[248] 153,16–20: διακονάριόν τι τὴν τέχνην ἀρτοποιὸν ἐκ τῆς τοῦ Παπίου μονῆς ἐργαστηρίου ἐπωνυμίαν λαβόν, τῷ τόμῳ δὲ τῆς τῶν διακόνων ἀπογραφῆς τοῦ Λαχανᾶ ἐπονομαζόμενον τῷ δι' ἐκείνου τυχεῖν τῆς εἰσόδου ... – 154,1–2... ὅσους μὲν χάρτας κατά τινων διαφόρως τῷ τῶν κορυφαίων ἀποστόλων ναῷ ἐγκατέσπειρε ...

[249] 154,6–9: ... κεκραιπαληκότες καὶ ἡμιμέθυσοι ὥρᾳ τρίτῃ νυκτὸς ἀνὰ τὸν ἄμβωνα βάντες πολλοὺς τῷ ἐκ τούτου βαρβάρως συντεθειμένῳ ἀναθεματισμῷ καθυπέβαλον, μεθ' ὧν καὶ τὸν τῶν ἐκεῖσε ἱερέων πρωτεύοντα ...

[250] 154,10–13: ... ὁ μεγαλοδοξότατος οὐκ ἀνασχόμενος μυστικὸς ἐκείνους μὲν μὴ ἐξωθῆσαι τῶν σφῶν ὀφφικίων μόλις ἐπέσχε τὴν ἀγανάκτησιν, τὸν δὲ τρισαλιτήριον τοῦτον τοῦ σφοῦ περισ-

verteilt; Tzetzes wurden solche überbracht, die eigenhändig von dem Frevler geschrieben waren.

* *
*

Brief 107 ⟨nach 1155⟩. – Das Briefcorpus klingt mit einem Kondolenzbrief an Niketas Pentabunites und dessen Vater aus. Niketas hatte den Verlust seines jungen Sohnes zu beklagen[251].

* *
*

„Überwiegen in den Übungsbriefen die Höflichkeitswendungen aller Art, so überliefern uns die echten Stücke viele wertvolle Einzelheiten aus dem Leben des Schreibers und der Empfänger“[252]. Der Satz Wendels kann nach der Lektüre des Corpus bestätigt werden.

Im Briefcorpus des Ioannes Tzetzes findet man nicht nur Reflexe aus der politischen Geschichte (Feldzug Kaiser Ioannes II. Komnenos nach Antiochien [Briefe 10, 15], Streitigkeiten und Intrigen im Patriarchat von Konstantinopel [Briefe 14, 55], Alamannenbelagerung Konstantinopels [Brief 59], Kumaneneinfall in byzantinisches Gebiet [Brief 66], Diplomatie mit dem normannischen Sizilien [Brief 74], Feldzug Kaiser Manuel I. nach Bulgarien [Brief 94]), sondern auch Splitter aus dem byzantinischen Alltagsleben (Schulunterricht [Brief 22], Verarmung der Bevölkerung, Sklaverei [Briefe 80, 82], Marktleben [Brief 57], Wohnverhältnisse [Brief 18], religiöses Sektierertum [Brief 106], Klosterleben [Briefe 98, 99]).

Betrachtet man die Adressaten der Briefe, so wird deutlich, daß Tzetzes ein Außenseiter im Gelehrtenbetrieb war. Korrespondenz mit bedeutenden (literarischen) Persönlichkeiten seiner Zeit vermißt man (vgl. Briefe zwischen Theodoros Prodromos und Michael Italikos). Tzetzes schreibt hauptsächlich an Personen, die er durch seine Unterrichtstätigkeit (Erziehungsberechtigte und Schüler) oder aus seiner klösterlichen Umgebung kennt.

In den obigen Ausführungen konnte keine Lebensskizze des Gelehrten *in extenso* entworfen werden, sie war auch nicht beabsichtigt. Es zeigt sich

σάτου ὠστράκισεν. – Aus zeitlichen Gründen ist eine Gleichsetzung mit Nikephoros Serblias (Brief 18) auszuschließen.

[251] 156,3–6 vergleicht Tzetzes den Jüngling mit einem vom Sturmwind ausgerissenen Pflänzchen. Die Menschen können dem Tod nicht entrinnen, er ist von oben bestimmt (157,3–5).

[252] Wendel (s. A. 2) 1992, 68 – 1993, 4.

jedoch, wie wichtig das epistolographische Œuvre des Vielschreibers für die Prosopographie des mittleren 12. Jahrhunderts ist und wie notwendig weitere Untersuchungen zum Verständnis der Person Ioannes Tzetzes sind.

Verzeichnis der erwähnten Zeitgenossen

Korrekturzusatz zu Brief 105: Ivan Jordanov publiziert ein Siegel mit der Legende Σκέποις Λαχανᾶν Ἰωάννην, Παρθένε (12. Jh.) (I. Jordanov, Medieval Plovdiv According to the Sphragistic Data. *Studies in Byzantine Sigillography* 4 [1995] 128). Er bringt den Besitzer mit dem Adressaten von Brief 105 zusammen, allerdings unter Mißverständnis einer Stelle in Brief 106 (153, 15–20). Lachanas war nicht „in charge of a bakery".

PETER SCHREINER / KÖLN

RITTERSPIELE IN BYZANZ*

David Jacoby zum 65. Geburtstag

Während Einflüsse des byzantinischen Ostens auf die mittelalterliche westliche Welt schon vielfach Gegenstand von Einzeluntersuchungen waren, ist die Übernahme westlicher Gepflogenheiten in Byzanz bisher weit seltener in der Forschung behandelt worden. In diesem Zusammenhang kommt den Kreuzzügen und, nach 1204, der Niederlassung westlicher Krieger, Händler und Landbesitzer eine besondere Bedeutung zu, auf die der Jubilar in einer Vielzahl von Beiträgen hingewiesen hat[1]. Auch der „Import" von Ritterspielen gehört in diesen Bereich.

Es ist sicher nicht verwunderlich, daß ein Gelehrter aus Frankreich, dem Ursprungsland der Ritterspiele, diese Thematik erstmals behandelt hat, wenngleich diese Darstellung schwer erreichbar und fast vergessen ist. Es war kein Geringerer als Ducange, der 1668 in seinem Kommentar zur Geschichte Ludwigs des Heiligen aus der Feder des Jean de Joinville auf Turniere im Osten einging[2]. Ducange hat bereits die wenigen wesentlichen Texte, die uns unten beschäftigen werden, herangezogen, verweist aber auch auf Beispiele, die schwerlich mit Ritterspielen westlicher Art in Verbindung zu bringen sind. Erst Phaidon Kukules hat diese Thematik wieder zusammenfassend behandelt, vertritt jedoch die unhaltbare Behauptung,

* Der Beitrag war ursprünglich vorgesehen für die Festschrift des Jubilars in der *Mediterranean Historical Review.* Da Herausgeber und Verlag jedoch auf einer englischen Version bestanden, sah sich der Verfasser gezwungen, den Aufsatz zurückzuziehen. Der Verf. dankt Georgios Makris, Bochum, und Wolfram Hörandner, Wien, für verschiedentliche Hinweise bei der Edition und Übersetzung des griechischen Textes.

[1] In der Mehrzahl beschäftigen sich diese Arbeiten mit sozialen und administrativen Interferenzen, die in den feudalen Institutionen des Westens ihren Ausgangspunkt haben. Besonders hinzuweisen ist dabei, vor allem wegen der Thematik des vorliegenden Beitrages, auf „Knightly Values and Class Consciousness in the Crusader States of the Eastern Mediterranean" in: *Mediterranean Historical Review* 1 (1986) 158–186.

[2] Histoire de S. Louys IX du nom, roy de France, écrit par Jean sire de Joinville ... enriché de nouvelles observations et dissertations historiques ... par Ch. Du Fresne sieur du Cange. Paris 1668, 168–169.

der Einzelkampf (giostra) sei von Byzanz aus in den Westen gelangt und in spätbyzantinischer Zeit von dort aus wieder in den Osten gebracht worden[3].

I. Die Einführung der Spiele unter Manuel I.

Als Kaiser Manuel I. im Frühjahr 1159 in Antiocheia eingezogen war, läßt er, um bei den griechischen Bewohnern der Stadt und vor allem den französischen Rittern Eindruck zu machen, Kampfesspiele veranstalten, die in der Art ihrer Durchführung als Turniere bezeichnet werden können. Niketas Choniates gibt eine ziemlich genaue Beschreibung der Vorgänge, die er umschreibend als παιδιὰ δι' ἀσιδήρων δορατισμῶν bezeichnet[4]. Die Durchführung folgt ganz den in Frankreich entwickelten Regeln[5]. Es wird ein Tag festgelegt (συνθηματίζεται), und es werden zwei Reiterhaufen gebildet (διαχιδεῖς ἱππότιδες φάλαγγες). Über die Anführer ist nichts ausdrücklich gesagt; der Kaiser hatte zunächst die Funktion eines Kampfrichters (109,86: βασιλέως ὀφθαλμοὶ ἀγωνοθέται τῶν δρωμένων γινόμενοι), obwohl er (zu einem späteren Zeitpunkt) selbst am Kampf teilnahm und zwei Ritter niederstreckte. Der Fürst von Antiocheia, Rainald von Chatillon, war ebenfalls anwesend, doch sagt der Chronist nichts über seine Teilnahme am Kampf. Der Bericht betont auch, daß der Kaiser (ebenso wie der lateinische Fürst) eine besonders fein ausgesuchte Kleidung trug und Manuel seinen Rittern befohlen hatte, in möglichst prunkvollem Aufzuge zu erscheinen. Den Kampf selbst schildert Niketas in bewußt klassizistischer Manier, die, auch durch die eingestreuten Zitate, an eine homerische Schlachtschilderung erinnert. Es geht aber deutlich hervor, daß in geschlossenen Verbänden geritten wurde und keine Einzelkämpfe stattfanden.

Die Darstellung des Niketas Choniates ist der erste chronologisch gesicherte Hinweis auf ein Turnier, an dem byzantinische Ritter teilgenommen haben. Sicherlich war es aber nicht das erste Turnier, das kaiserliche Elitetruppen geliefert haben, da sich aus den Worten des Niketas eine volle Vertrautheit mit den Regeln des Spieles ergibt und, jedenfalls beim Antiochenischen Spiel, die Byzantiner den Lateinern überlegen zu sein schienen. Johannes Kinnamos berichtet, daß Kaiser Manuel mit Beginn seiner Herrschaft (1143) Veränderungen in den Waffen (z.B. runde Schilde) einführte und Kampfesübungen anordnete, die den Byzantinern die Überlegenheit gegenüber den lateinischen Truppen sichern sollten[6]. Die Ergebnisse konnte bereits 1145 Raimund von Poitiers, Fürst von Antiocheia, bei seinem Aufenthalt in Konstantinopel bewundern[7]. Die Maßnahmen Manuels beziehen sich auf das ganze Heer, während das Turnier einer Eliteschicht aus der Umgebung des Kaisers vorbehalten war, wie der Bericht des Niketas Choniates klar zeigt. Die erwähnte Stelle aus Kinnamos bezieht sich vom Wortlaut her sicher nicht darauf, daß Turniere im Zuge dieser militärischen „Westorientierung" für die Hofgesellschaft eingeführt wurden. Die Vertrautheit mit den Vorgängen, 16 Jahre nach Manuels Herrschaftsantritt, spricht aber dafür, daß Manuel neben allgemeinmilitärischen Vorbildern aus dem Westen damals auch die Turniere im Byzantinischen Reich eingeführt hat.

Im Jahre 1908 publizierte Sp. Lampros einen weiteren Text über Kämpfe zu Pferde in Byzanz, der öfter zitiert, aber nie eingehend untersucht wurde[8]. Er trägt im Titel ein genuin griechisches Wort (ξυλοκονταριά) für derartige Spiele, welches nur noch (als ξυλοκονταρέα) in der Paraphrase der oben genannten Niketas-Choniates-Stelle (ed. Bonn 674) begegnet. Der kurze Text, der im Anhang nochmals ediert und erstmals auch übersetzt ist, findet sich im Vat. gr. 1409 (ff. 277–277[v]), einer Bombyzin-Handschrift, welche die Chronik des Manasses, Schriften des Eustathios, Gregorios von Nyssa, Dionysios Areopagites, Photios und Nikephoros Basilakes enthält. Sie ist von mehreren, einander sehr ähnlichen Händen geschrieben und kann vom Schrifttypus her (gemäßigter Fettaugenstil) in die Zeit zwischen 1280 und 1310 datiert werden[9]. Der Text ist umgeben

[3] Ph. Kukules, Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός 3. Athen 1949, 144–147.

[4] Nicetae Choniatae Historia, rec. I.A. van Dieten. Berlin 1975, 108,53–110,91; dt. Übers. F. Grabler, Die Krone der Komnenen (*Byz. Geschichtsschreiber* 7). Graz 1958, 147–148.

[5] Die Quellen sind zusammengestellt bei J. Bumke, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter 1. München 1986, 342–379.

[6] Ioannis Cinnami Epitome, rec. A. Meineke. Bonn 1836, 125,2–22.

[7] Ibid.; vgl. auch R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. München 1981, 137.

[8] Sp. Lampros, Ἔκφρασις τῶν ξυλοκονταριῶν τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως. *NE* 5 (1908) 3–18. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner 1. München 1978, 186–187 (u. A.71 mit weiterer Literatur); A. Hohlweg, Ekphrasis. *RbK* 2 (1967) 53; A. Pignani, Frammento inedito di un encomio bizantino per l'imperatore. *Atti della Accademia Pontaniana* 27 (1978) 208 u. Anm. 4, und Dies., Prolegomena all'edizione critica dei progimnasi di Niceforo Basilace. *Bolletino del Comitato Nazionale per l'edizione dei classici greci e latini* 26 (1978) 42. Edition und deutsche Übersetzung im Anhang unten S. 235–241.

[9] Kurze Beschreibung der Handschrift bei A. Garzya (ed.), Nicephori Basilacae orationes et epistolae. Leipzig 1984, VIII.

(ff. 278–278ᵛ, 279ᵛ–281ᵛ) von mehreren Ethopoiien, die dem Nikephoros Basilakes (ca. 1115 bis nach 1182) zuzuschreiben sind, sowie (ff. 276–277) einem Enkomion desselben Verfassers auf Johannes II. Komnenos. Eine schon früh geäußerte Vermutung, auch dieser Text stamme von dem bekannten Rhetor, wurde später wieder in Frage gestellt[10]. Als gesichert kann gelten, daß das Stück in die rhetorische Übungsliteratur des 12. Jh.s gehört und somit auch inhaltlich für diese Zeit ausgewertet werden kann.

Vom literarischen Genus her haben wir es mit einer Ekphrasis zu tun, die allerdings einige Besonderheiten aufweist. Die Beschreibung gilt einer gemalten (oder in Mosaik gearbeiteten?) Darstellung historischen Charakters, wie sie nach dem Vorbild der „Eikones" des Philostratos in Byzanz häufig verfaßt wurden und die nicht immer eindeutig erkennen lassen, ob der Vorgang (Gegenstand) selbst oder nur seine bildliche Wiedergabe geschildert wird[11]. Im vorliegenden Fall besteht allerdings kein Zweifel, daß der Verfasser des Textes ein Gemälde vor Augen hatte, da von ihrem chronologischen Ablauf her wohl unterschiedliche Vorgänge als gleichzeitig bzw. auf gleicher Ebene dargestellt sind.

Gemälde und Bilderzyklen historischen Inhalts waren in Konstantinopel öfter anzutreffen und werden bisweilen bei Geschichtsschreibern erwähnt[12]. So ließ Kaiser Maurikios seine Taten vor der Kaiserherrschaft (als Feldherr) darstellen[13], und Basileios I. schmückte einen von ihm errichteten Bau im Areal des Kaiserpalastes (das Kainurgion) mit Mosaiken, die seine Siege verherrlichten[14], um nur einige Beispiele solcher öffentlicher Repräsentationen anzuführen. Die anonyme Ekphrasis gliedert sich in drei umfangmäßig recht ungleiche Teile. Zunächst (I) ist die Gesamtszene geschildert, das Feld, auf dem die Kämpfe stattfinden. Im Mittelpunkt steht

[10] A. Majuri, Anecdota Prodromea dal Vat. gr. 305. *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei,* Cl.Sc. morali, storiche e filologiche 17 (1908) 518–554, bes. 554; dagegen Pignani, Frammento (wie oben Anm. 8), während dieselbe Autorin in den „Prolegomena" (42 A.1) eine Identifizierung nicht ausschließt. Stichprobenartige Untersuchungen der Satzklauseln sprechen eher gegen eine Zuweisung (vgl. dazu R. Maisano, La clausola ritmica nella prosa di Niceforo Basilace. *JÖB* 25 [1976] 87–104).

[11] Ein mit unserem Text fast zeitgleiches Beispiel analysiert P. Speck, Eine byzantinische Darstellung der antiken Stadt Athen. *Hellenika* 28 (1975) 415–420. Die Probleme von Bild und dessen Beschreibung behandelt zuletzt E. A. Fisher, Image and Ekphrasis in Michael Psellos' Sermon on the Crucifixion. *BSl* 55 (1994) 44–55. Zu den Schwierigkeiten der Einordnung unseres Textes siehe auch P. Magdalino – R. Nelson, The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century. *BF* 8 (1982) 123–183, bes. 167–168.

[12] Hinweise bei Lampros im Kommentar zur Erstedition (wie Anm. 8).

[13] Theophanes, ed. De Boor. Leipzig 1888, 261, 13–15.

[14] Theophanes Cont., ed. Bekker, Bonn 1838, 332, 14–23.

dabei die Beschreibung der Pferde. Der zweite Teil (II) ist den Reitern gewidmet, die verschiedenen Waffenübungen entsprechend gekleidet sind. Im dritten und ausführlichsten Teil, der sich wiederum in vier Abschnitte untergliedert, steht ausschließlich der Kaiser im Mittelpunkt, und die Grenzen zwischen Ekphrasis und Enkomion sind nicht mehr deutlich zu sehen. Die Gestalt des Kaisers wird ganz im Detail geschildert, gewissermaßen unter die Lupe genommen, und Einzelheiten werden beschrieben, die auf einer Gesamtdarstellung des Kaisers inmitten seiner Truppen überhaupt nicht sichtbar waren. Allein der erste Abschnitt (IIIa) entspricht noch der Wirklichkeit eines gemalten Bildes. Daran schließt sich ein ausführliches Somatogramm an, in welchem mehrfach Stellen aus dem Hohen Lied zitiert werden, unabhängig, ob sie sich im Original auf die „Braut" oder den „Bräutigam" beziehen. Es folgt (IIIc) eine Schilderung der kaiserlichen Kleidung, vom Kopfschmuck bis zu den Schuhen[15], und der Waffen. Der letzte Abschnitt (IIId) geht wieder eher auf das zugrunde liegende Bild ein. Man erfährt nun (erstmals), daß auch der Kaiser zu Pferde ist und die Szene jenen Augenblick erfaßt, als ein „gegnerischer" Reiter vom Pferde gestoßen wird[16]. Die Frage, welche Vorgänge auf dem Bild dargestellt sind, ist in der Forschung nicht einhellig beantwortet worden. Lampros sieht eine Verbindung zu den von Kinnamos geschilderten Waffenübungen, und Hunger schließt sich diesem Urteil an; Hohlweg plädiert dagegen für ein Turnier[17]. Das in der Ekphrasis geschilderte Gemälde gehört sicherlich zu einem Zyklus von Taten Kaiser Manuels, wie ihn auch manche andere Kaiser (s.o.) hinterlassen haben[18]. Es ist kaum denkbar, daß der Kaiser eine vergleichsweise „banale" Szene wie Waffenübungen, auch wenn sie in der vorliegenden Form eine Neuerung aus dem Westen darstellten, abbilden ließ. Alle Anzeichen sprechen für einen festlichen Vorgang: Die Sieger werden (rhetorisch ausgedrückt von den Gra-

[15] Die Darstellung würde es verdienen, in eine Untersuchung über die kaiserliche Prunkkleidung miteinbezogen zu werden oder an Hand vorliegender Arbeiten überprüft zu werden. Dies überschreitet jedoch die Thematik unseres Beitrages.

[16] Der Text zitiert in diesem Zusammenhang einen berühmten Vers aus der Ilias, welcher in Verbindung mit dem Turnier in Antiocheia (s. oben S. 228) auch von Niketas Choniates (Historia, ed. van Dieten 109,75) gebraucht wird.

[17] Zu den Zitaten s. oben Anm. 8.

[18] Das Somatogramm schildert zu sehr die Idealgestalt eines Kaisers und zeigt keine Anhaltspunkte eines Vergleiches mit Hinweisen auf das Aussehen Manuels in anderen historischen Quellen (z.B. die Schilderung Manuels bei seiner Ankunft in Konstantinopel 1143 bei Niketas Choniates, Historia, ed. Van Dieten, 51,75–80, oder im Epitaphios Logos des Eustathios von Thessalonike, cap. 25,5, S. 202, 1–7 und cap. 62, S. 210, 33–40 ed. Tafel, Frankfurt 1832).

zien) bekränzt, verschiedene Rassen und Färbungsschattierungen von Pferden sind ausgewählt, die Rüstungen der Ritter sind vergoldet oder anderweitig verziert. Im besonderen aber trägt der Kaiser eine Kleidung, die mit dem Alltag der Waffenübungen nichts zu tun hat, sondern eher an Manuels Auftreten beim Turnier von Antiocheia erinnert, auch wenn Niketas Choniates hierbei nur sehr knapp das Äußere des Kaisers schildert und sein Hauptaugenmerk dem Pferd widmet. Umgekehrt läßt sich auch schwerlich ein richtiges Turnier erkennen. Die Ritter (in Teil II) scheinen eher in unterschiedlicher Kleidung ein Spiel zu üben. Es fehlt auch, abgesehen von der Darstellung des Kaisers (in IIId), der Hinweis auf einen Gegner. Natürlich wissen wir nicht, wie getreu der Anonymus das Bild beschreibt. Es ließe sich am ehesten an folgende Interpretation denken: Das Gemälde schildert die *Übungen* für ein Turnier, bei dem (sicher entgegen der Wirklichkeit) die Personen (besonders der Kaiser) im Turnierschmuck dargestellt sind.

II. Spiele im lateinischen Kaiserreich und ihre Widerspiegelung in der Literatur

Mit der lateinischen Eroberung des byzantinischen Reiches in der Folge des 4. Kreuzzuges kam auch die höfische Kultur französischer Prägung in den griechischen Osten und mit ihr die Ritterspiele. Die Thematik soll an dieser Stelle nur kurz berührt werden im Hinblick auf die Beteiligung von Griechen an solchen Veranstaltungen. Ritterspiele waren, so scheint es, vor allem in Morea verbreitet, doch mag diese Feststellung auch nur dank der günstigen Quellenlage möglich sein, vor allem der französischen Version der Chronik von Morea[19]. Besonders bemerkenswert ist ein Hinweis, daß bei einem Treffen in Korinth sieben westliche Turnierkämpfer sieben griechischen Rittern entgegentraten und das Spektakel rund 1000 Adelige in seinen Bann zog[20]. Ganz offensichtlich hat es sich hier schon um Einzelkämpfe (giostro) gehandelt, die unten in anderem Zusammenhang behandelt werden sollen.

[19] Vgl. JACOBY, Knightly Values (wie Anm. 1); A. ILIEVA, Frankish Morea (1205–1262). Athen 1991, 155–164. Eine erschöpfende Behandlung von Ritterspielen im fränkischen und venezianischen Bereich bis weit in die Neuzeit und mit breiter Berücksichtigung der griechischen volkssprachlichen Literatur (besonders des Erotokritos) bringt W. PUCHNER, Ἡ „γκιόστρα" στην ελληνική παράδοσι. *Ἠπειρωτικά Χρονικά* 31 (1994) 107–163.

[20] R. HIESTAND, Nova Francia – nova Grecia. Morea zwischen Franken, Venezianern und Griechen, in: Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit, hrsg. R. LAUER u. P. SCHREINER. Göttingen 1996, 55–72, bes. S. 61.

Es ist nicht verwunderlich, daß neben zahlreichen anderen westlichen Elementen auch der ritterliche Kampf in den spätbyzantinischen Roman Eingang gefunden hat. In der Achilleis, deren Entstehung man wohl noch im 14. Jh. ansetzen kann, beteiligt sich der Held hinter geschlossenem Visier an einem Turnier. Im Roman von „Imberios und Margarona" unterzieht er sich zweimal einem ritterlichen Einzelkampf: am Hof des Vaters in der Provence (vv. 125–129) und in Nauplion in Morea, um Margarona zur Frau zu gewinnen (vv. 327–437). Gewiß ist in diesen Romanen weit eher die lateinisch-westliche Welt als die griechische wiedergegeben, aber die Texte wurden eben doch von Griechen gelesen, und sicher hat daran in erster Linie jene byzantinische Gesellschaft Gefallen gefunden, die auch im Zentrum des Romans steht: der Hof[21].

III. Die spätbyzantinische Zeit

Obwohl, wie im vorausgehenden Abschnitt gezeigt, das Turnier (als Massen- oder Einzelkampf) in der der byzantinischen nun seit dem 13. Jh. benachbarten fränkischen Welt verbreitet war, finden sich kaum sichere Hinweise auf solche Veranstaltungen in Byzanz selbst. Georgios Pachymeres berichtet an zwei Stellen über Spiele, die vielleicht als Turniere gedeutet werden können: im Vestibül des Kaiserpalastes (ἐν τοῖς βασιλικοῖς προαυλίοις) ritten die Vornehmen (ἄρχοντες), um das Lanzenstechen durchzuführen (ἐπὶ κοντῶν συντριβῇ)[22], und der Kaiser (Michael) selbst beteiligte sich zu Pferde, zusammen mit den Archonten, am Spiel mit Lanzen und Kugeln (κοντοῖς καὶ σφαίραις τοῖς ἄρχουσι συνιππάζετο)[23]. In jedem Fall handelt es sich um Spiele, die nicht wie im Westen öffentlich waren, sondern allein der Hofgesellschaft vorbehalten blieben.

Die Ritterspiele, wenn es überhaupt solche waren, gerieten wohl rasch wieder in Vergessenheit und gelangten erst wieder mit der Ankunft der Anna von Savoyen, der französischen Braut für Kaiser Andronikos III., im

[21] Ein schlüssiger Beweis für die Behauptung ist nicht zu erbringen, da die vier Handschriften, die den Text überliefern, aus dem 16. Jh. stammen; vgl. jedoch im Hinblick auf parallele Texte H.-G. BECK, Der Leserkreis der byzantinischen „Volksliteratur" im Licht der handschriftlichen Überlieferung, in: Byzantine Books and Bookmen. Washington 1975, 47–67.

[22] Georgii Pachymeris relationes historicas ... instruxit A. FAILLER, 1. Paris 1984, 95, 9–10 (relations historiques, I,22).

[23] Ibid. 147,20–21 (relations historiques II,9). Bei den „Kugeln" handelt es sich um das beliebte Polo-Spiel.

Jahr 1326 zu einer, wie es scheint, ebenfalls relativ kurzlebigen Bedeutung[24]. Nach der Krönung, so berichtet Johannes Kantakuzenos, seien zahlreiche französische Begleiter weiterhin in Konstantinopel geblieben und hätten „den Byzantinern die sogenannte giostra (τζούστρια) und das Turnier (τερνεμέντο) erstmals beigebracht, von dem sie bisher nichts wußten"[25]. Diese Stelle bringt auch die einzig sichere Erwähnung der giostra im Byzantinischen Reich, die schon mehr als 100 Jahre früher in Frankreich entstanden war[26]. Die neuen Ritterspiele hatten wenigstens eine Zeitlang Bestand, wie ein weiteres, sehr ausführliches Beispiel zeigt. Nach der Geburt des Thronfolgers Johannes V. im Jahre 1332 fanden in Didymoteichon, wo er zur Welt gekommen war, sowohl Einzelkämpfe (giostre) als auch Turniere statt. Der Chronist, Nikephoros Gregoras, der sicher Augenzeuge war, berichtet, daß an beiden Kampfarten auch der Kaiser teilgenommen habe[27]. Er fügt hinzu, daß das Turnier schon früher veranstaltet wurde – wohl im Gegensatz zu giostra und vielleicht auch zur Aussage des Johannes Kantakuzenos –, nun aber *regelmäßig* stattfindet. Wie lange diese „Regelmäßigkeit" anhielt, ist unbekannt. Soweit ich sehe, gibt es nach 1332 keine Quellen mehr, die über Turniere oder Einzelkämpfe in Byzanz selbst berichten[28].

Zusammenfassung

Turniere beginnen im byzantinischen Reich mit dem Regierungsantritt Kaiser Manuels I. (1143) und lassen sich mit (quellenmäßig bedingten?) großen Unterbrechungen bis in die erste Hälfte des 14. Jh.s verfolgen. Sie sind, soweit dies die wenigen genaueren Berichte erkennen lassen, in der äußeren Art des Kampfes den westlichen Spielen gleich, besitzen aber bei weitem nicht deren gesellschaftliche Bedeutung. Sie spielen sich

[24] D. M. Nicol, The Byzantine Lady: ten portraits 1250–1500. Cambridge 1994, 82–95.

[25] Ioannis Cantacuzeni imperatoris historiarum libri IV, ed. J. Schopen, 1. Bonn 1828, 205, 14–16 (I,42).

[26] Bumke, Höfische Kultur (wie Anm. 5) 360–365.

[27] Nicephori Gregorae Byzantina historia, ed. L. Schopen, 1. Bonn 1829, 482–483 (X,3). Deutsche Übersetzung mit Erläuterungen bei J.-L. van Dieten, Nikephoros Gregoras, Historia Romaike 2,2. Stuttgart 1979, 251–252.

[28] Der burgundische Gesandte Bertrandon de la Broquière, der 1432 in Konstantinopel weilte, berichtet von zwei Geschicklichkeitsspielen, die zu Pferde ausgeführt wurden, eines im Hippodrom (ed. Ch. Schefer, Le voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière. Paris 1892, 158), das andere im Bereich des Blachernenpalastes (ibid. 166). In keinem der beiden Fälle handelt es sich jedoch um ein Turnier – im Gegenteil, eines der Spiele ist nach den Worten des Reisenden *türkischer* Provenienz.

innerhalb der kaiserlichen Familie und in den obersten Hofkreisen ab, und breitere Schichten der Bevölkerung haben daran auch passiv kaum Anteil. In Byzanz hat sich nie ein Rittertum als Stand entwickelt, zu dem sich auch der Herrscher hätte zählen können[29], da der Kavallerist im Heer nicht mit dem adeligen Ritter gleichzusetzen ist. So bleibt das Turnier in jedweder Form ein aus dem Westen importiertes Spiel, das gesellschaftlich und mental in Byzanz nie richtig Wurzeln fassen konnte.

ANHANG

Ἔκφρασις τῶν ξυλοκονταριῶν τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως.

I. Ἥρωες ἱππεῖς ἐν πεδίῳ· Ἄρης ἀναίμακτος· περιτρέχουσι Χάριτες· στεφάνους ἀνέχουσι καὶ στεφανοῦσι τοὺς ἥρωας· οἱ δὲ σεσοβημένοι μέν εἰσι τὰ πολλὰ καὶ ἐπ' ἀγερωχοῦσιν ἵπποις μετέωροι φέρονται, ἵπποι δὲ αὐτῶν ἄλλος ἄλλῳ παραπλήσιος οὐδαμοῦ. Λευκός τις ἄλλος καὶ μέλας ἕτερος καὶ φοῖνιξ καὶ ξανθὸς καὶ κατάστικτος. Ἦν ἄρα καὶ Νισαῖος μέλας ἐπὶ λευκοῖς τοῖς ποσὶ καὶ ξανθὸς ἄλλος ἀπὸ λευκοῦ τοῦ μυκτῆρος τὸ πνεῦμα διαπεμπόμενος καὶ φοῖνιξ ἐν ἀρτίῳ τῷ κύκλῳ τὸ μέτωπον λευκαινόμενος, τὴν χαίτην ἐλευθέραν ἐπαίροντες καὶ οἷον κροαίνοντες τὸ πεδίον, ἀφρῷ περιρρέοντες, μυκτῆρσιν ὀρθοῖς, ὀξὺ χρεμετίζοντες, χρυσοῖ τὰ φάλαρα καὶ χαλινοὺς ἀργύρῳ κατάστικτοι.

II. Ἱππεῖς αὐτῶν οὔτε στολὰς οὔτε μὴν ἐσθῆτα συμβαίνουσιν. Ὁ μὲν γὰρ εὔζωνος καὶ κοῦφος ἱππάζεται, ὁ δέ τις ἕτερος βλοσυρὸν ἐμβλέπει καὶ ἀρειμάνιον, ὁ δ' ἀκοντιστής ἐστιν ἀγαθός, ὁ δὲ τὴν ἀσπίδα προφέρει τῷ στέρνῳ φραττόμενος, ὁ δ' ὥσπερ ἁδροβατῶν τὰ σκέλη διαρριπίζεται. Τῷ μὲν χλαμὺς ἀνεμουμένη καὶ κολπουμένη καὶ οἷον μεταπετομένη τὸν ἥρωα. Ἑτέρῳ συμμετρεῖται μὲν ὁ χιτὼν ἐς ἥμισυ τοῦ μηροῦ, τὰ δὲ περὶ τοὺς πόδας κατακεχρύσωται, καὶ κατ' ἄλλο ἄλλος διακεκόσμηται ὅσα πρὸς κόσμον πνέουσι Χάριτες. Ἀσπιδηφόροι πάντες καὶ τὴν αἰχμὴν προβαλλόμενοι. Ἐνίοις τούτων ἠρπεδονοῦτο τὰ δόρατα ἢ καὶ ἀνεμομαχεῖν ἐδόκουν πνέοντος (πνέοντες cod.) τοῦ βορρᾶ κατὰ μέτωπον.

IIIa. Καὶ ἦν οὐρανὸς τὸ πεδίον τοῖς ἥρωσι διασταυρούμενον καὶ ἥλιος ὁ βασιλεὺς ἐν αὐτοῖς, φωτίζων ὡς ἥλιος, ὡς ἥλιος σελαγῶν καὶ ἀκτινοβολῶν ὑπὲρ ἥλιον καὶ ὅλον οἰκειούμενος τὸ παγκράτιον τῷ τοῦ σώματος εὐμήκει, τῷ εὐστόλῳ τῆς πλάσεως, τῷ ἀνδρικῷ καὶ γενναίῳ, τῷ ἱλαρῷ τοῦ προσώπου, τῷ ἡμέρῳ τοῦ ἤθους, τῷ χαρίεντι τοῦ σοβήματος, τῷ τῶν μελῶν εὐαρμόστῳ, τῷ ἀναλόγῳ τῆς διαρτίας ὅσα κατ' ἄνδρα καὶ ὑπὲρ ἥρωα.

[29] Bezeichnend dafür ist etwa die Kritik, die bei der giostra des Jahres 1332 (oben A. 27) gegenüber Kaiser Andronikos III. geäußert wurde: „es gezieme sich für einen Kaiser nicht, sich von Dienern schlagen zu lassen" (Nikephoros Gregoras I, 482).

IIIb. Ὁ γάρ τοι βασιλεὺς πανευφυῶς καὶ κοσμίως ὑπερανίσταται τῶν φιλοτίμων τῇ φύσει πλασθέντων καὶ ὅσοι μὴ περὶ τὴν πλάσιν ἠλάττωνται καὶ κατὰ τὴν ᾀσματίζουσαν ὡμοιώθη τῷ φοίνικι. Κομᾷ μὲν ἀλλ' ὅσον μὴ ἐπισκοτεῖσθαι τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνεμουμένης τῆς κόμης καὶ ἀτακτούσης τῷ πνέοντι. Τὰς ὀφρῦς οὐ κατὰ γῆς ἐπικαθημένας ἔχει τοῖς ὀφθαλμοῖς, οὔτ' αὖ ἐκ διαμέτρου διεστηκυίας ἐξ ἑαυτῶν· τὸ μὲν γὰρ ἀγριωτέρου τρόπου καὶ ἰταμοῦ, τὸ δ' αὖθις τοῦ ἀνδρικοῦ καὶ γενναίου παντελῶς ἠλλοτρίωται. Χάριεν μὲν γὰρ τὸ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ κατάρχεσθαι τὰς ὀφρῦς, χαριέστερον δὲ τὸ μὴ προβεβλῆσθαι μόνον τῶν ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ καὶ περιβεβλῆσθαι τοὺς ὀφθαλμούς. Ἡ παρειὰ τὸν ἀπὸ τῶν ὀμμάτων ὅλον ἵμερον ἀποδέχεται. Εὐφραίνει δὲ τῷ ἱλαρῷ καὶ χαρίεντι. Ὀφθαλμοὶ τῷ ἡλίῳ τῷ βασιλεῖ καινοὶ τὸ βλέμμα, καινοὶ τὴν κρᾶσιν, καινοὶ τὴν χροιάν, ἰοειδεῖς τὸ χρῶμα καὶ οἵους Ὅμηρος Ἀθηνᾷ τῇ φρονήσει τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐν ἔπεσιν ἔγραψε, χαροποὶ τὸ βλέμμα καὶ ὅλον ἵμερον στάζοντες καὶ λελουμένοι γάλακτι κατὰ τὴν Γραφὴν ὡς ἐφ' ὑδάτων πληρώματος. Τὸ ἱλαρὸν τῷ ἀρχικῷ καινῶς ἀνακέκραται. Σιαγόνες αὐτοῦ ὡς φιάλαι τοῦ ἀρώματος, φύουσαι μυρεψικὰ περιθρυλούμενα τῇ Γραφῇ. Ἡδυεπὲς τὸ στόμα ὑπὲρ τὸν Πύλιον. Χείλη αὐτοῦ κρίνα στάζοντα σμύρναν καὶ γραφικὸν σπαρτίον καὶ λέπυρον σολομώντειον. Τράχηλος αὐτοῦ ὡς ὁρμίσκος. Περιδέραια τραχήλου αὐτοῦ ἀπὸ χρυσίου μετὰ στιγμάτων τοῦ ἀργυρίου. Εὐπαγὲς τὸ στέρνον καὶ ὄντως στέρνον ἀνδρός. Τὰ περὶ τοὺς ὤμους εὐρύτερα πέπλασται, καὶ πρὸς τὸ ἡρωικὸν πεπλασμένα τὴν συμμετρίαν οὐκ ἀπηρνήσατο. Τὰ περὶ τὰ σπλάγχνα καὶ περιγάστρια τὴν πιμελὴν παρῃτήσατο καὶ ὡς ἐν θώρακι τῇ συμμετρίᾳ διακεκόσμηται. Τὰ περὶ τὴν ὀσφὺν στενοῦται μὲν || (f. 277v) ὡς εἰκὸς καὶ ἐξ εὐρέων ὤμων ἠρέμα πως ὑπολήγει πρὸς τὸ στενότερον, πλὴν ἐς τοσοῦτον παρῃτήσατο τὴν εὐρύτητα, ἐς ὅσον μηδὲν τοῦ ἀνδρικοῦ καὶ γενναίου παραλυμήνασθαι. Ὅσος καὶ οἷος ὁ βραχίων αὐτοῦ πανευφυῶς πεπλασμένος καὶ τὴν πλάσιν ὑπερφυής, εὐμήκης καὶ τοῖς ὤμοις ἀνάλογος, τῷ πολυσάρκῳ δικαίως ἀποταξάμενος καὶ τῷ εὐσάρκῳ πανευφυῶς συνταξάμενος, τὴν συμμετρίαν οἰκειωσάμενος καὶ τὴν ἀμετρίαν ἐκτιναξάμενος, ἐπ' ἴσης τὸ ἄσαρκον παραιτησάμενος καὶ πολύσαρκον ὡς τὸ μὲν ἀσθενές, τὸ δὲ βαρὺ καὶ δυσκίνητον. Δάκτυλοι καὶ χεῖρες δαυιτικῶς καθωπλισμένοι πρὸς πόλεμον καὶ παράταξιν καὶ διαβήματα τούτου ἐν ὑποδήμασιν ὡραιώθησαν. Τἆλλα τῶν μελῶν καὶ τοῦ σώματος Σολομῶν διαγραφέτω ᾀσματιζόμενος.

IIIc. Ὁ τῆς κεφαλῆς κόσμος τῷ βασιλεῖ ἀπὸ χρυσοῦ καὶ λίθων καὶ μαργάρων σφαιροειδῶν. Ἤστραπτε μὲν ὁ χρυσός, ὁ μάργαρος ἐλευκαίνετο καὶ ὁ [ἡ cod.] λυχνίτης ἐπέστιλβε καὶ ἦσαν κάτοπτρον ταῦτα τοῦ τῇ κεφαλῇ τοῦ βασιλέως ἐγκειμένου θησαυροῦ τῆς φρονήσεως, καὶ μονονοὺ παρῆν ἐπᾴδειν προφητικώτατα βασιλεύς. Ἐδόθη σοι φρόνησις, ἦλθε δέ σοι τὰ ἀγαθὰ ὁμοῦ πάντα. Μετ' αὐτῶν ἐρυθρὸν τῇ χλαμύδι τὸ χρῶμα καὶ ὡς ἐκ κόκκου βαφὲν μηδικοῦ. Καὶ ἦν ἡ χλαμὺς χρυσῷ τὰ πάντα κατάστικτος· τὰ στίγματα τοῦ χρυσίου πρὸς κύκλον ἀπευθυνόμενα, τὰ δὲ τῶν κύκλων ἐντὸς ὅλην αὐτὴν ὑπεζωγράφει ⟨τὴν⟩ τοῦ βασιλέως εὐσέβειαν. Ὁ γὰρ τῷ σταυρωθέντι κατ' ἴχνος ἀκολουθῶν τῷ πόθῳ τοῦ

σταυρωθέντος ἑαυτὸν συνεσταύρωσε. Κιρρὸς ὁ πέπλος τῷ βασιλεῖ καὶ χρυσόπαστος· ὁ δ' ἐν χρυσῷ κόσμος ἐν σταυρικῷ τῷ σχήματι γέγραπται, ἵν' ὅλα τὰ μέλη τούτῳ συσταυρωθείη Χριστῷ κατὰ τὸν μέγαν ἀπόστολον. Καὶ ἦν ὁ πέπλος βασιλικός τε καὶ κόσμιος, βασιλικὸς μὲν ὅτι πεφιλοτίμηται τῇ λαμπρότητι, κόσμιος δ' ὅτι τὸ πέπλος εἶναι τοῦ βασιλέως καταπεπλούτηκε· περὶ τοὺς ὤμους ἐν ἐρυθρῷ τῷ κύκλῳ γύπες διεπτερύσσοντο καταχρυσούμενοί τε καὶ τὰ πολλὰ διαμαργαρούμενοι, αἰνιττομένου πάντως καὶ τῷ κύκλῳ καὶ τοῖς πτηνοῖς καὶ τῷ χρώματι ὡς αἰθέριος ὁ βασιλεὺς καὶ μετάρσιος καὶ ὡς ἐξ οὐρανοῦ μεγαλοβροντῶν μεγαλουργεῖ τὰ τεράστια. Ὅσα τοῦ χιτῶνος ἐξ ὤμων μέχρι δακτύλου ἐκκέχυται ἐρυθραίνεται τὰ πολλά, πλὴν ἀλλὰ κατέστικται καὶ χρυσῷ. Τὰ πρὸ τῶν εἰκόνων μετὰ τοὺς ὤμους πορφύρᾳ καὶ χρυσῷ καὶ μαργάροις διακεκόσμηται. Τὰ περὶ τὴν ὀσφὺν στρατιωτικῇ τῇ μίτρᾳ διέζωσται, καὶ ἦν ὑάκινθος ἐπιπολάζουσα τοῖς δεσμοῖς καὶ περιδέουσα τούτους ὑακινθίνῳ τῷ κλώσματι. Τὸ πέδιλον ἐρυθρὸν καὶ ὄντως βασιλικόν. Ἀετοὶ λευκοὶ τοῖς πεδίλοις ἀπὸ μαργάρων γεγράφατο, ἵνα καὶ τῷ λευκῷ τῶν μαργάρων καὶ τῷ ὑψιπετεῖ τῶν πτηνῶν ὅλον ἐνζωγραφῆται τὸ τοῦ βασιλέως αἰθέριον. Ὁ γάρ τοι βασιλεὺς καὶ ἄσπιλος κατὰ μάργαρον καὶ ὑψιπέτης κατὰ τοὺς ἀετούς. Καὶ οὐράνιος ἀσπὶς τῇ λαιᾷ τῷ ὑπὲρ ἥρωας βασιλεῖ, ἑπταβόειος ὄντως κατὰ τὴν Τελαμωνίου τὴν ἐξυμνουμένην τοῖς Ἕλλησι, καὶ κόσμος αὐτῆς σταυρικὸς ἀπὸ λίθων, ἀπὸ μαργάρων, ἀπὸ χρυσίου μετὰ στιγμάτων τοῦ ἀργυρίου, ἃ δὴ πάντα κενοῖ κατὰ ποταμούς, ἵνα πάντας ἑλκύσῃ πρὸς τὴν εὐσέβειαν. Καὶ κατὰ τὸν τοῦ Κυρίου λόγον εὐαγγελικῶς ἀράμενος τὸν σταυρὸν ζητεῖ τὰ οὐράνια· εἰ δ' οὐδεὶς ἀντιμετωπῆσαι θαρρήσει τῷ βασιλεῖ, τὸν τῆς ἀσπίδος κόσμον προτίθησιν, ἵνα συλήσῃ τὴν συμπλοκὴν καὶ νικήσῃ τὸν πόλεμον. Τεράστιον ὄντως ἡ περὶ τὴν ἑτέραν σημαία παχὺ κατὰ δρῦν τὸ δόρυ, καθ' ὅλους πέπλους οἱ πλόκαμοι ὄντως <ὡς> περὶ ἱστίον ὁλκάδος φορταγωγοῦ καὶ ὑπὲρ λαῖφος πολυφόρου νηός.

IIId. Ὁ δ' ὑπὲρ πάντας τὰ πάντα κράτιστος βασιλεὺς ἱππάζεται, φέρων ἑπταβόειον σάκος, ἱστίον σημαίαν, λαῖφος πέπλον ὅλου στρατοῦ καὶ ἀντιμετωπούμενος τῷ βορρᾷ θρασυνομένῳ καὶ ἀντιπνέοντι. Νόμου οὐ παρέσφαλται στρατιωτικοῦ, ἀλλὰ κατακοντίζει καὶ οὕτως. Ὁ δ' ἄθλια κατακοντισθεὶς εἰς ὤμους κεῖται καὶ κεφαλὴν κύμβαχος ἂν φαίη τις ποιητής. Ὡς ἀπαράμιλλός σου ἡ δεξιά, τοιαῦτα θαυματουργοῦσα, μηδ' ὅσα ἐν τοῖς ἀρχαίοις ἠκούσαμεν τέρατα. Ὡς ἄγαμαί σου τὸ τῆς ἑτέρας εὐάγωγον, ὅπως ἐν ὀλίγῳ τῷ πόρπακι τὸ θαῦμα, τὴν ἀσπίδα τὴν ἑπταβόειον ἠδ' ἐπὶ δεξιᾷ, ἠδ' ἐπ' ἀριστερᾷ ἠρέμα πως καὶ ἀτρεμοῦσα πανευφυῶς μετατίθησιν, ἀφιστᾶσα τοῦ στέρνου καὶ σὲ τὸν ὅλον ἥρωα περιγράφουσα. Διὸ καὶ ὡς ἐξ οἰκείου κατοικητηρίου προκύπτει σοι Κύριος καὶ δι' ἀγγέλου τὰ ἐπινίκια εἰρήνην εὐαγγελιζόμενός σοι καὶ ἀγαθὰ καὶ τὴν ζωὴν πολυχρόνιον.

Beschreibung der mit den hölzernen Lanzen durchgeführten Kämpfe unseres mächtigen und heiligen Herren und Kaisers.

I

Heldenhafte Reiter auf dem Feld. Ein Kampf, in dem kein Blut fließt. Die Grazien laufen herum. Sie tragen Kränze und bekränzen die Helden. Diese sind vielfach in heftiger Bewegung und reiten hoch zu Roß auf stolzen Pferden, und von ihren Pferden ist keines jemals dem anderen gleich. Weiß ist das eine, schwarz das andere, und braunrot, fahlgelb und buntscheckig. Es gab auch ein Pferd aus Nisaion, schwarz mit weißen Füßen, und ein anderes, das fahlgelb war und schnaubte mit weißen Nüstern, und ein braunrotes mit rundem weißem Kreis auf der Stirn. Sie tragen stolz ihre Mähne, stampfen auf den Boden, aus ihrem Maule fließt Schaum, und sie halten den Kopf gerade, wiehern laut, sie haben goldenen Kopfschmuck und mit Silber verzierte Halfter.

II

Die Reiter gleichen einander weder in Rüstung noch in Kleidung. Der eine reitet leichtgegürtet und behend, der andere blickt furchterregend und kampfeswütig drein, ein dritter ist tüchtig im Umgang mit der Lanze, ein weiterer schützt seine Brust mit dem Schild, ein anderer schreitet so rasch einher, daß er mit seinen Beinen wie Fächer die Luft bewegt. Der eine hat eine Kleidung, die im Winde flattert und sich aufbläst und mit dem Helden gewissermaßen wegfliegt. Dem andern ist der Chiton genau angemessen bis zur Hälfte des Schenkels und seine Beinkleidung ist vergoldet, und der eine hat diesen, der andere jenen Schmuck, was gerade den Grazien an Schmuck in den Sinn kommt. Alle tragen Schilde und sind mit Lanzen ausgerüstet. Einige hatten sich die Lanzen umgebunden und sie schienen mit der Luft zu kämpfen, wenn der Wind ihre Stirn umwehte.

IIIa

Und das von den Helden wie Palisaden begrenzte Feld war ein Himmel, und die Sonne unter ihnen war der Kaiser, lichtgebend wie eine Sonne, wie eine Sonne leuchtend, noch stärker als eine Sonne strahlend, und er konzentrierte das ganze Kampfesgeschehen auf sich durch die Größe seines Körpers, die Zierde seiner Gestalt, sein mannhaftes, edles und heiteres Antlitz, seinen milden Charakter, seine anmutvollen Bewegungen, seine wohlgestalteten Glieder, durch sein Maß, das dem Manne angemessen war und über den Helden stand.

IIIb

Denn der Kaiser ist von ganz wunderbarem Wuchs und er überragt maßvoll die von Natur aus wohlgeformt Gestalteten und die nicht unvorteilhaft Gestalteten, und er glich, gemäß dem Gesange, der Palme [Hohes Lied 7,7]. Er hatte lange Haare, doch nicht so (lange), daß sie die Augen bedeckten, wenn der Wind in die Haare griff und sie in Unordnung brachte. Die Brauen reichten ihm nicht in die Augen und standen auch nicht entgegengesetzt zueinander; das eine verrät nämlich eine wilde und dreiste, das andere ist der mannhaften und edlen Art gänzlich fremd. Es ist nämlich hübsch, wenn die Augenbrauen von derselben Stelle her beginnen, noch hübscher, wenn sie nicht nur über die Augen hervorstehen, sondern auch die Augen umrunden. Die Wange entspricht ganz der sympathischen Gestaltung. Sie freut sich über die Heiterkeit und Anmut. Die Augen geben dem Sonnenkaiser einen ganz neuartigen Blick, eine neuartige Farbmischung, einen neuartigen Ton, dunkelpurpur in der Farbe, Augen, wie sie Homer in seiner Dichtung bei der verständigen Athene beschrieb, freundlich blickend, Zuneigung erregend und, gemäß der Schrift [Hohes Lied 5,12] gebadet in Milch wie in der Fülle des Wassers. Das Heitere verbindet sich in neuartiger Weise mit dem Herrscherlichen. Seine Wangen sind wie die in der Schrift gerühmten Balsambeete, in denen Würzkräuter sprießen [Hohes Lied 5,13], wohlklingend ist sein Mund noch mehr als der des Pyliers [Nestor], wie Lilien sind seine Lippen, tropfend von flüssiger Myrrhe [Hohes Lied 5,13] und dem Saft des Pfriemengrases, das in der Schrift genannt ist [vgl. Hohes Lied 4,3] und dem Granatapfel des Salomon [ibid.]. Sein Hals ist wie eine schmale Kette [Hohes Lied 1,10]. Sein Halsschmuck ist aus Gold mit Silbertropfen. Fest ist seine Brust und wirklich männlich. Seine Schulterpartien sind breiter geformt, und man kann nicht leugnen, daß seine Proportionen etwas Heldenhaftes haben. Seine unteren Körperteile sind ganz schlank und zeichnen sich wie in einem Panzer durch Ebenmaß aus. Seine Hüften sind, wie es sich gebührt, eng, und sein Körper, von breiten Schultern ausgehend, verengt sich, entbehrt aber gerade so der Breite, daß das mannhafte und edle Aussehen keine Einbuße nimmt. Wie wohlgeformt war sein Arm und über das Gewöhnliche hinausgehend, von guter Länge und den Schultern gleichgeartet, nicht zu dick und auch nicht zu dünn, nach Symmetrie strebend und Asymmetrie abweisend, in gleicher Weise die Fleischlosigkeit wie die Fleischfülle vermeidend, das eine als Zeichen von Schwäche, das andere von Schwere und Unbeweglichkeit.

Finger und Hände sind nach Art Davids [Ps. 143,1] zu Krieg und Kampf gerüstet und seine Schritte sind schön in den Sandalen [Hohes Lied 7,2]. Das übrige zu den Gliedern und zum Körper soll Salomon in seinem Lied beschreiben.

IIIc

Der Kopfschmuck besteht für den Kaiser aus Gold, Edelsteinen und runden Perlen. Das Gold glänzte, die Perlen strahlten im Weiß, und der Lychnitis [ein im Dunkeln sichtbarer Edelstein] blinkte, und sie waren ein Spiegel des Schatzes der Besonnenheit, die dem Haupt des Kaisers innewohnte, und es fehlte nur der König [Salomon], dies alles in höchst prophetischer Weise im Gesang zu verherrlichen: Du besitzt Verstand, und alle Güter zugleich sind in dir vereint. Im Bunde mit diesem Schmuck steht die rote Farbe der Chlamys, gefärbt mit dem persischen Granatapfel. Und die Chlamys war ganz mit Gold verziert. Die Goldtropfen waren zu einem Kreis angeordnet. Was innerhalb der Kreise war, zeigte ein Abbild der kaiserlichen Frömmigkeit. Er folgte nämlich den Spuren des Gekreuzigten und kreuzigte sich mit im Verlangen nach dem Gekreuzigten. Der Peplos [Mantel] des Kaisers war hellgelb, mit Gold gestickt. Der Goldschmuck war in Form eines Kreuzes angebracht, damit alle Glieder mit Christus gekreuzigt werden gemäß dem großen Apostel [Gal. 2,19]. Und es war der Peplos kaiserlich und wertvoll (?), kaiserlich, weil er sich durch Glanz auszeichnete, wertvoll, weil der kaiserliche Peplos Reichtum bedeutet. An den Schultern flattern in einem roten Kreis Greifenvögel aus Gold und mit vielen Perlen versehen; so wurde es durch den Kreis, durch die Art der Vögel und die Farbe für jedermann angedeutet, daß der Kaiser hoch und erhaben ist und wie vom Himmel her gewaltig donnernd Wunderbares vollbringt. Der Teil des Chiton, der von den Schultern bis zu den Fingern reicht, hat eine besonders rote Farbe und ist auch mit Gold durchwirkt. Die Teile des Peplos, die vor den Schulterbildern liegen, sind mit Purpur, Gold und Perlen geschmückt. An der Hüfte trägt er den Feldherrngürtel, und dieser war schwarzrot, oben mit Bändern, die sich zu einem Knoten zusammenschlossen. Die Schuhe sind rot und wirklich kaiserlich. Weiße Adler sind mit Perlen auf den Schuhen abgebildet, damit durch das Weiß der Perlen und den Höhenflug der Vögel die ganze Erhabenheit des Kaisers dargestellt wird. Die Perlen bedeuten, daß der Kaiser unbefleckt ist, und die Adler, daß er in der Höhe schwebt. Einen himmelgleichen Schild trägt der die Helden überragende Kaiser in seiner Linken, in der Tat unerschütterlich, wie der von den Griechen besungene des Telamonios [= Aias, vgl. Ilias 7,220], und geschmückt ist er mit einem Kreuz aus Edelsteinen,

Perlen und Gold mit silbernen Tropfen, und all dies vergießt er, um alle (Menschen) zur Frömmigkeit hinzuziehen, und gemäß dem Herrenwort im Evangelium nimmt er das Kreuz auf sich [Marcus 8,34] und strebt nach dem Himmlischen. Wenn aber jemand (?) dem Kaiser die Stirn zu bieten wagt, weist er auf den Schmuck des Schildes [d.h. das Kreuz] hin, damit er den Kampf gewinnt und den Feind besiegt. Wirklich wundervoll ist die Fahnenstange in der anderen Hand, groß wie eine Eiche, mit Bändern umflochten wie am Mast eines lasttragenden Kahnes oder am Segel eines Lastschiffes.

IIId

Der in allem mehr als die andern mächtige Kaiser sitzt zu Pferde, trägt den siebenhäutigen Sakos [Ilias 7,220], einen Mast als Fahne, das Segel als Decke des ganzen Heeres und kämpft gegen den trotzig wehenden Nordwind. Er läßt sich vom Gesetz des Soldaten nicht abbringen, vielmehr kämpft er unter diesen Umständen mit der Lanze. Der Gegner aber, elend mit der Lanze niedergestoßen, liegt nach vorne gestürzt auf Schultern und Kopf, wie der Dichter sagen würde [Ilias 5,586; cf. Nik.Choniates, Historia, ed. van Dieten 109,75]. Wie unübertrefflich ist deine Rechte, die solche Wundertaten bewirkt, wie wir sie auch aus den Schriften der Alten nicht hörten. Wie bewundere ich die leichte Beweglichkeit deiner linken Hand, daß sie das Wunderding, den unerschütterlichen Schild mit einem kurzen Griff auf die linke wie auf die rechte Seite richtig und ohne Zittern gekonnt wechselt, weg von der Brust, und dich, den Helden, ganz einschließt und schützt. Daher neigt sich, wie von seinem eigenen Hause aus, der Herr dir zu und verkündet dir durch einen Engel als Siegerpreis Frieden, Güter und langes Leben.

MARINA LOUKAKI / UNIVERSITÄT KRETA

EIN UNBEKANNTES GEBET VON GEORGIOS ZAGAROMMATES AN JOHANNES PRODROMOS

Die Handschrift Scorialensis 265 (Y II 10) des beginnenden 13. Jh.s ist sehr bekannt, besonders wegen der großen Zahl der erhaltenen rhetorischen Werke aus dem 12. Jh. Sie bildet für viele davon sogar die einzige Überlieferungsquelle[1]. Auf f. 471 dieser Handschrift, das ursprünglich unbeschrieben blieb, schrieb ein Schreiber des 14. Jh.s acht Gedichte ab. Sieben davon sind bereits bekannte Gedichte des Manuel Holobolos in Fünfzehnsilbern, die an die Kaiser Michael VIII. und Andronikos II. Palaiologos gerichtet sind[2]. Das erste Gedicht der Reihe ist jedoch noch unbekannt. Es wird anonym überliefert, ist in Zwölfsilber gesetzt und enthält das Gebet von Georgios Zagarommates und dessen Frau an Johannes Prodromos für die Seelenruhe ihres Sohnes.

Das Gedicht lautet:

Scor. 265 (Y II 10) f. 471

Εἰ δεῖ μεσίτην πρὸς Θεόν τινα φέρειν,
τὸν μείζονα δεῖ τῶν βροτῶν πάντων φέρειν.
Ἄλλος δὲ τίς μέγιστος ἐν Θεῷ λάτρης
ἢ καὶ μεσίτης τὴν ψυχὴν θαρσαλέος,
5 εἰ μὴ σὺ καλλίφθογγε φωνὴ τοῦ Λόγου
ὁ σχὼν τὸν αὐτὸν μάρτυρα τῶν μειζόνων
μέσος τε φανεὶς χαρίτων δισσουμένων.
Οὐ παρίδῃς γοῦν πατέρας αἰτουμένους
τὸν υἱὸν εὑρεῖν ψυχικὴν σωτηρίαν,
10 ὁ πατρὸς ὀσφὺν ἀλλὰ καὶ γλῶτταν λύσας
κινουμένην εἰς τοῦτο πρὸς Θεοῦ Λόγου,
οὗ τοὺς λόγους ἤνυσας αὐτὸν βαπτίσας.
Ταῦτ᾽ ἄρα καὶ στρέφοντες εἰς σὲ τὸν πόθον,
τὸν τοῦ νοητοῦ νυμφίου μέγαν φίλον,

[1] G. De Andrés, Catálogo de los codices griegos de la Real Biblioteca de el Escorial. II. Madrid 1965, 120 sq.

[2] J. F. Boissonade, Anecdota Graeca V. Paris 1833 (Ndr. Hildesheim 1962), Ged. 1,159–160; Ged. 2,160–161; Ged. 4,163–164; Ged. 14,175; Ged. 15,176; Ged. 16,177–178; Ged. 17,178–179.

15 τὴν σὴν τελε<υ>τὴν ἱστοροῦμεν ἐνθάδε
κόσμον συνεισφέροντες ἐκ χρυσαργύρου.
Ἣν ἀποτμηθεὶς τὴν κεφαλὴν λαμβάνεις
ἐν τῷ φυλακῇ ἐμβαλεῖν σου τὸν πόδα,
διπλῆς κεφαλῆς εὐτυχεῖς σου τὴν λύσιν
20 ἐσφαγμένος καθάπερ ἀμνὸς ἐκπνέων
καὶ τὸν Θεοῦ ξύμπασιν ἀμνὸν δεικνύων.
Ἐπὶ κεφαλῆς τοιγαροῦν σχοῦσα κόρη
τῆς ἐγκρατείας τὴν διδάσκαλον κάραν,
ᾗ καὶ καθυπέκλινε Χριστὸς τὴν κάραν,
25 εἰς παίγνιον προσῆξεν Ἡρώδου μέθης,
κακῆς κεφαλῆς καὶ φρονούσης κακίαν,
πράττειν ποθοῦντος τοῦ σκότους τὰ πρακτέα
καὶ τὴν ἐλέγχου σβεννύοντος λυχνίαν.
Ἀνθ᾽ ὧν, χαριτώνυμε τοῦ φωτὸς λύχνε,
30 τὸν ἁρπαγέντα τοῦ βίου πρὸ τοῦ χρόνου
τὸν Ἰωάννην τὸν γλυκὺν ἡμῶν γόνον
ποδηγετῶν ἴθυνε τρυφῆς εἰς τόπους
καὶ φωτὸς υἱὸν δεῖξον ἀδιαδόχου.
Γεώργιός σοι ταῦτα Ζαγαρομμάτης
35 τὴν πανυπερσέβαστον αὐχῶν ἀξίαν
σὺν Εὐγενίᾳ συνοδοιπόρῳ βίου
Μαλιασσηνῶν Ἀγγέλων ἀποσπάδι.

2 cf. Matth. 11,11 || 5 Greg. Naz. Or. 43,74 = PG 36,597A || 10–13 cf. Luc. 1,64; 1,67; 1,76 || 14 Joh. 3,29 || 17–18 cf. Matth. 14,3; 14,10; Marc 6,17; 6,28; Luc. 3,20 || 21 cf. Joh. 1,29 || 22–28 cf. Matth. 14,4–11; Marc. 6,18–28; Luc. 3,19 || 27 cf. Eph. 5,11; Rom. 3,12 || 29 Greg. Naz. Or. 43,74 = PG 36,597A || 33 Greg. Naz. Or. 44,3 = PG 36,609B

18 φυλακῆς || 24 καθυπέκλυνε || 32 ἤθυνε || 37 Μαλιασσινῶν

Der im Gedicht erwähnte Georgios Zagarommates ist ein bekannter byzantinischer Amtsträger, ein Onkel Michaels VIII. Palaiologos[3], der in der 1. Hälfte und um die Mitte des 13. Jh.s, unter den Kaisern Johannes III. Vatatzes, Theodoros Laskaris und Michael VIII. Palaiologos, wirkte.

[3] MM V 259; MM VI 199 (= Era BRANUSE, Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου, A. Αὐτοκρατορικά. Athen 1980, 128). Zu Georgios Zagarommates s. PLP Nr. 6417, 6418; Hélène AHRWEILER, L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081–1317) particulièrement au XIII[e] siècle. *TM* 1 (1965) 177–178 = Byzance: les pays et les territoires. London 1975, Nr. IV; F. DÖLGER, Die dynastische Familienpolitik des Kaisers Michael Palaiologos (1258–1282), in: Festschrift E. Eichmann. Paderborn 1940, 182–183 = F. DÖLGER, Παρασπορά. Ettal 1961, 181; Maria NYSTAZOPULU-PELEKIDU, Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου. B. Δημοσίων λειτουργῶν. Athen 1980, 163.

Johannes III. Vatatzes erteilte ihm das Amt des Protobestiarites, das er wenigstens zwischen 1235 und Januar 1253 innehatte[4]. Er führte auch den Titel des Sebastos sowie des Panhypersebastos, mit welchem er auch im Gedicht erwähnt wird[5]. Unter Theodoros II. Laskaris (1254–1258) wurde er Parakoimomenos, fiel aber bald in Ungnade[6]. Er ist auch aus einigen Urkunden des Klosters Patmos bekannt, in dem er als Landvermesser (ἀπογραφεύς) wirkte[7]. Er besaß selbst ein großes Vermögen in dem Gebiet Memaniomenos bei Smyrna, und seine Frau spendete viel für das Kloster Lembos[8]. Wie in den Urkunden berichtet wird, hieß sie Irene und unterschrieb mit dem Nachnamen ihres Ehegatten, als Zagarommatina. Später wurde sie Nonne und nahm den Namen Eugenia an[9]. Aus dem Gedicht ergibt sich, daß sie aus der Familie Maliassenos Angelos stammte.

Die Familie Maliassenos war im 13. Jh. bekanntlich Großgrundbesitzer in Ostthessalien[10]. Nach der Grabschrift, welche Manuel Holobolos auf Konstantinos Maliassenos schrieb, stammte dieser aus der Familie der Komnenoi und war vermutlich ein Nachkomme des Kaisar Nikephoros Bryennios und der Anna Komnene[11]. Im Jahr 1215 war Konstantinos bereits mit Maria, der Tochter Michaels I. Angelos von Epiros, verheiratet. Weiterhin vertrat er die Interessen des Herrschers dieses westgriechischen Reiches und erhielt großzügige Belohnungen jeder Art für seine Dienste[12]. Sein Sohn, Nikolaos Maliassenos, hatte jedoch schon im Jahre 1259 nicht die besten Beziehungen zu Michael II. von Epiros und heiratete vor dem Jahr 1268 eine Nichte Michaels VIII. Palaiologos, Anna Dukaina Philanthropene[13]. Allerdings müssen die Beziehungen der Familie Maliassenos zu

[4] MM IV 11; VI 91 (= NYSTAZOPULU-PELEKIDU, *op. cit.*, 160), 233.

[5] MM IV 236; V 259; VI 191 (= NYSTAZOPULU-PELEKIDU, *op. cit.*, 160), 199 (= BRANUSE, *op. cit.*, 128), 231.

[6] Georgios Akropolites, ed. HEISENBERG, 165.

[7] MM VI 191 (= NYSTAZOPULU-PELEKIDU, a.O.), 199 (= BRANUSE, a.O.), 231.

[8] MM IV 232–236.

[9] MM IV 236.

[10] Über die Familie Maliassenos und ihren Besitz in Thessalien s. B. FERJANČIĆ, Porodica Maliasina u Tesaliji. *Zb. Filoz. Fak.* 7/1 (1963) 241–249; IDEM, Posedi porodice Maliasina u Tesaliji. *ZRVI* 9 (1966) 33–48; IDEM, Tesalija u XIII i XIV veku. Belgrad 1974. Siehe auch D. POLEMIS, The Doukai. London 1968, 142–143; P. MAGDALINO, The History of Thessaly, 1266–1393 (Dissertation). Oxford 1976, 147–157; Antonia KIUSSOPULU, Ο θεσμός της οικογένειας στην Ήπειρο κατά τον 13ο αι. Athen 1990, 173–176.

[11] M. TREU, Manuel Holobolos. *BZ* 5 (1896) 550; POLEMIS, *op. cit.*, 142–143.

[12] MM IV 345–349. Siehe FERJANČIĆ, Porodica, 244; IDEM, Posedi, 35; IDEM, Tesalija, 16 Anm. 25, 66, 85.

[13] MM IV 384. Siehe FERJANČIĆ, Porodica, 246; IDEM, Tesalija, 62–63; P. MAGDALINO, *op. cit.*, 149–150.

der neuen mächtigen Palaiologen-Dynastie, aber auch allgemein zu dem Nikänischen Reich, viel älter gewesen sein. Es ist bekannt, daß Konstantinos Maliassenos sich mehrmals an die Patriarchen von Nikaia wandte, um die Unabhängigkeit des Theotokos-Makrinitissa-Klosters, welches er auf dem Berg Pelion begründet hatte, gegen den Landesbischof zu verteidigen[14]. Dies entging gewiß nicht der Aufmerksamkeit des Kaisers von Nikaia. Außerdem war die im Gedicht erwähnte Irene-Eugenia Maliassene Zagarommatina, welche den Onkel Michaels VIII. Palaiologos, Georgios Zagarommates, mit Sicherheit noch vor 1252 heiratete, seine Tochter. Laut Gedicht führte Irene auch den Familiennamen Angelos. Dieser Name wurde der gesamten Familie Maliassenos nach der Ehe des Konstantinos mit Maria Dukaina Angelina hinzugefügt. Es wird also ersichtlich, weshalb Michael II. von Epiros im Jahre 1252 unter anderen auch Konstantinos Maliassenos als Botschafter zu Verhandlungen mit Johannes III. Vatatzes schickte[15]: Konstantinos' Schwiegersohn war nämlich der Protobestiarites des Kaisers von Nikaia.

Nach H. Ahrweiler starb Georgios Zagarommates im Jahre 1261. Dies wird aus der Unterschrift seiner Ehefrau Irene erklärt, welche bis April 1261 mit dem Namen Εἰρήνη ἡ πανυπερσεβάστη, einen Monat später aber als Εὐγενία μοναχή unterschrieb[16]. H. Ahrweiler glaubt nämlich, daß Irene kurz nach dem Tod ihres Mannes Nonne wurde. Zagarommates wird in zwei Urkunden von 1263 als noch lebend erwähnt. Doch ist die erste davon – ein Chrysobull von Michael VIII. Palaiologos, welches den Unterhalt des Chozobiotissa-Klosters in Amorgos sichert – wohl eine Fälschung[17]. In der zweiten Urkunde unterschreibt Θεόδωρος Σκυλίτζης, ὁ δοῦλος τοῦ ἁγίου αὐθέντου τοῦ πανυπερσεβάστου καὶ πράκτωρ Μουρμούντων (Gebiet, das Zagarommates besaß). Die Erklärung dafür liegt nach H. Ahrweiler in der Tatsache, daß Theodoros auch nach dem Tod seines Gebieters so unterschrieb, da er weiterhin Eigentumsverwalter des Verschiedenen blieb[18].

Nach dem Epigramm trug Irene Zagarommatina jedoch den Namen Eugenia und wurde offensichtlich bereits zu Lebzeiten ihres Gatten Nonne. Zusammen beten sie zu Johannes Prodromos um die Seelenruhe ihres gleich-

[14] In einer Urkunde des Patriarchen Arsenios (1256) werden die Hypomnemata der Patriarchen Germanos II. (1223–1240) und Manuel II. (1243–1254) erwähnt, die die Rechte des Klosters als Stauropegion bestätigen: *Regestes* N. 1293, 1328, 1333. Siehe MAGDALINO, *op. cit.*, 149.

[15] Akropolites, ed. HEISENBERG, 91.

[16] AHRWEILER, *op. cit.*, 177.

[17] MM V 259. Siehe NYSTAZOPULU-PELEKIDU, *op. cit.*, 163.

[18] MM IV 158–159. Siehe AHRWEILER, *op. cit.*, 177 Anm. 5.

namigen Sohnes. Johannes Zagarommates ist außer in diesem Gedicht nirgends belegt. Er starb offenbar jung um das Jahr 1261. Sein Tod führte wohl seine Mutter zum Mönchtum. So bleibt eben das Sterbejahr von Georgios Zagarommates unbekannt, der allerdings mit Sicherheit vor seiner Frau starb, wie durch eine leider undatierte Urkunde von Irene-Eugenia an das Lembos-Kloster bestätigt wird[19]. Sie selber starb vor 1284[20].

Aus dem Inhalt des Gedichtes wird außerdem erkennbar, daß das Gebet an Johannes Prodromos im Auftrag von Georgios Zagarommates und seiner Frau verfaßt wurde, um ein Bild des Prodromos-Todes zu begleiten (τὴν σὴν τελευτὴν ἱστοροῦμεν ἐνθάδε)[21]. Die Spender trugen das für die Dekoration der Ikone verwendete Gold und Silber bei (κόσμον συνεισφέροντες ἐκ χρυσαργύρου). Man kommt also zur Folgerung, daß Georgios Zagarommates und seine Frau, die Nonne Eugenia, Johannes Prodromos eine tragbare Ikone spendeten, welche mit Gold- und Silberplatten verziert war. Diese Dekorationsweise war in der byzantinischen Epoche sehr verbreitet. Dies beweisen sowohl Ikonen, die gegenwärtig in unseren Händen sind[22], als auch die Epigramme verschiedener Dichter, die solche Ikonenverzierungen beschreiben[23]. Diese Silber- oder Goldplatten trugen eine Reliefdekoration, die entweder die Hauptgestalt der Ikone oder zumindest deren Kleider oder aber meistens den Ikonenhintergrund bzw. den Rahmen kleideten. Öfters war der Rahmen breit genug, so daß man auf dem Metall verschiedene Gestalten, kleine Darstellungen, Widmungsüberschriften oder die Gebete des Spenders eingravieren konnte[24]. Im vorliegenden Fall kann man annehmen, daß das Gedicht auf dem wertvollen Rahmen der Ikone eingraviert worden war.

Der Verfasser des Gedichtes wird in der Handschrift nicht genannt, und die Titel der Holobolos-Werke, die dann folgen, helfen uns leider bei der Identifizierung nicht weiter. Allerdings weisen sowohl die Unversehrtheit des Zwölfsilbers des konkreten Gedichtes als auch die Tatsache, daß

[19] MM IV 235.

[20] MM IV 31.

[21] Über die Ikonenepigramme und generell über die Kunstwerkepigramme s. A. KOMINES, Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα καὶ οἱ ἐπιγραμματοποιοί. Athen 1966, 33–35.

[22] S. Beispiele in A. GRABAR, Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du Moyen Age (*Βιβλιοθήκη τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν Βενετίας* 7). Venedig 1975.

[23] Vgl. z.B. Gedichte von Manuel Philes, ed. MILLER, I 65–66, 139; II 74, 355 usw. Vgl. auch J. EBERSOLT, Les arts somptuaires de Byzance. Paris 1923, 112–113; N. OIKONOMIDES, The Holy Icon as an Asset. *DOP* 45 (1991) 36–37.

[24] GRABAR, *op. cit.*, 3–5.

Manuel Holobolos die Grabschrift für Konstantinos Maliassenos[25], den Großvater des Johannes Zagarommates, schrieb, darauf hin, daß es der berühmte Rhetor jener Epoche gewesen sein könnte, an den sich Johannes' Eltern nach seinem Tod gewandt haben.

Bei der Analyse des Epigramms fällt auf, daß die zwölf ersten Verse den Zweck des Gedichtes bekanntgeben: das Gebet der Eltern um das Seelenheil ihres Sohnes (πατέρας αἰτουμένους τὸν υἱὸν εὑρεῖν ψυχικὴν σωτηρίαν). Diese Verse erklären auch die Wahl des Prodromos als Vermittler. Sie gehen kurz alle wichtigen Ereignisse im Leben des Prodromos durch, die ihn als Stimme Gottes, als Täufer, als Zeugen der Offenbarung der Dreieinigkeit (καλλίφθογγε φωνὴ τοῦ λόγου / ὁ σχὼν τὸν αὐτὸν μάρτυρα τῶν μειζόνων/ μέσος τε φανεὶς χαρίτων διισσουμένων/....οὗ τοὺς λόγους ἤνυσας αὐτὸν βαπτίσας) wie auch der Geschehnisse, die seinen Vater Zacharias und Johannes' wundersame Geburt selbst betreffen, zeigen (ὁ πατρὸς ὀσφὺν ἀλλὰ καὶ γλῶτταν λύσας/ κινουμένην εἰς τοῦτο πρὸς Θεοῦ λόγου). Somit wird das Eltern-Kind-Verhältnis besonders betont, das die Familie Zagarommates mit diesen heiligen Personen verbindet. Aus diesen Gründen ist Johannes Prodromos der geeignetste Vermittler bei Gott für die Erlösung des gleichnamigen Sohnes der Familie Zagarommates.

Das Gedicht nimmt auch Bezug auf eine bildliche Darstellung, welche es offenbar begleitete. Wahrscheinlich war auf der Ikone Johannes' Enthauptung im Gefängnis dargestellt (Ἣν ἀποτμηθεὶς τὴν κεφαλὴν λαμβάνεις | ἐν τῷ φυλακῇ ἐμβαλεῖν σου τὸν πόδα | διπλῆς κεφαλῆς εὐτυχεῖς σου τὴν λύσιν). Abgebildet waren auch Salome, die auf ihrem Kopf Johannes' Haupt hielt (Ἐπὶ κεφαλῆς τοιγαροῦν σχοῦσα κόρη | τῆς ἐγκρατείας τὴν διδάσκαλον κάραν), und Herodes in betrunkenem Zustand (εἰς παίγνιον προσῆξεν Ἡρώδου μέθης). Diese Elemente führen ohne Zweifel zum ikonographischen Thema hin: Johannes' Enthauptung in Verbindung mit dem Symposium des Herodes. Es ist bekannt, daß die Evangelien-Erzählungen vom Symposium des Herodes und der Enthauptung des Johannes bereits in der frühbyzantinischen Kunst in illuminierten Handschriften und in der Monumentalmalerei abgebildet wurden. Aber auch die Verbindung der zwei Darstellungen kommt in der Ikonographie nicht selten vor[26].

[25] M. Treu, Manuel Holobolos. *BZ* 5 (1896) 550–551. Über Manuel Holobolos allgemein s. ebda, 538–559; S. Kurusses, Ἡ πρώτη ἡλικία καὶ ἡ πρώιμος σταδιοδρομία τοῦ πρωτεκδίκου καὶ εἶτα σακελλίου τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας Γεωργίου Γαλησιώτου, *Ἀθηνᾶ* 75 (1974–1975) 355–356 (Anm. 1; Ch. Hannick, Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur (*WBS* XIV). Wien 1981, 43–49.

[26] S. K. Wessel, Johannes Baptistes (Prodromos). *RbK* III, 637–638, 643–644. S. auch die Kommentare über die Darstellung „Herodes-Symposium" im Buch von Dula Murike, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Σωτῆρα κοντὰ στὸ Ἀλεποχώρι Μεγαρίδος. Athen 1978, 34–41.

Im vorliegenden Fall wird die genaue Stelle der Ikone, auf der sich die Darstellungen befanden und von welcher das Gedicht handelt, nicht präzisiert. Nach meiner Kenntnis sind Johannes' Enthauptung und Herodes' Symposium keine gewöhnlichen Zentralthemen tragbarer Ikonen in der byzantinischen Epoche gewesen. Die mir bekannten Beispiele werden erst nach dem 15. Jh. datiert[27]. Johannes Prodromos wird meistens als asketische Gestalt aufrecht, ganzkörperlich in Frontal- oder Dreiviertelstellung dargestellt. Mit der einen Hand hält er das Kreuz und eine offene Schriftrolle, auf welcher die Evangelien-Stelle mit seinen eigenen Worten zu lesen ist: „Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (Joh. 1,29)", oder „Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, εὐθύνατε τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου (Joh. 1,23; Matth. 3,3; Marc. 1,3; Luc 3,4). Mit der anderen Hand hält er manchmal sein abgeschnittenes Haupt[28]. Öfters werden Szenen aus Johannes' Leben auf kleinen, die zentrale Darstellung umrahmenden Bildern wiedergegeben. Unter ihnen befinden sich auch Herodes' Symposium und Johannes' Enthauptung. Ein gutes Beispiel dafür ist die Ikone vom Sinai, die in das 13. Jh. datiert wird[29], zu welcher Zeit auch das obengenannte Gedicht verfaßt wurde. Herodes' Symposium und die Tötung des Johannes waren auf der Ikone, die dem Verfasser des Epigramms als Inspirationsquelle diente, wohl nicht die zentrale Darstellung. Vermutlich befanden sich sowohl das Epigramm wie auch die zwei Abbildungen nur auf dem wertvollen Dekorationsrahmen aus Gold und Silber, den Georgios Zagarommates und dessen Frau auf einer Ikone des Johannes Prodromos anfügen ließen.

Die letzten neun Verse machen das eigentliche Gebet der Eltern aus, die Prodromos anflehen, ihren frühzeitig gestorbenen Sohn ins Paradies zu führen. Zuletzt machen sie auch ihre Identität bekannt.

[27] S. einige Beispiele in A. Xyngopulos, Μουσεῖο Μπενάκη, Κατάλογος τῶν εἰκόνων. Athen 1936, Ik. N. 57 (Z 539) Pl. 41β, S. 79–80; M. Chatzidakis, Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la Collection de l'Institut. Venedig 1962, N. 58, Pl. 46, 87; Ikone im Byzantinischen Museum Athen BM 2980 T 21 23. Ich danke Frau Dr. Eugenia Drakopulu, die mich auf die Existenz dieser Ikone aufmerksam machte, wie auch Frau Dr. Ch. Baltogianne, die mir eine Photographie derselben zur Verfügung stellte. Meinen besten Dank schulde ich Herrn Professor Dr. G. Galavaris für seine wertvollen Anmerkungen über dieses ikonographische Thema.

[28] K. Wessel, *loc. cit.*, 616 sq.; Lexikon der christlichen Ikonographie VII. Rom–Freiburg, Basel–Wien 1974 s.v. Johannes der Täufer.

[29] G.-M. Soteriu, Εἰκόνες τῆς Μονῆς Σινᾶ, II, Athen 1958, 52–154; Σινᾶ. Οἱ Θησαυροὶ τῆς Ἱ. Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, Hrsg. K. Manaphes, Athen 1990, 105 und Anm. 77, Ik. 52.

IOANNIS D. POLEMIS / ATHEN

AN UNPUBLISHED ANTI-LATIN TREATISE OF MANUEL MOSCHOPOULOS

The unpublished text of Manuel Moschopoulos, we are going to publish below, is preserved in the MSS, Marcianus gr. 154, ff. 61–68 (s. XIV)[1], Vaticanus gr. 1111, ff. 65–69ᵛ (s. XIV)[2], Parisinus gr. 969, ff. 315ᵛ–319 (s. XV)[3] and Baroccianus gr. 68, ff. 94ᵛ–97ᵛ[4] (s. XV). The existence of the treatise in question in Vaticanus gr. 1111 has not been noticed by anybody till now.

Manuel Moschopoulos[5] was the nephew of Nikephoros, metropolitan of Crete, an influential person of the late XIII c.[6]. He was also a student of Maximos Planoudes. His philological work on Greek poetry is well-known. Except for his editions of Greek texts, Moschopoulos has left some letters, which include interesting autobiographical information[7]. The anti-Latin text, we are publishing below, is scarcely mentioned by contemporary scholars[8]. However, this text might have exercised some influence upon the

---

[1] E. Mioni, Codices Graeci Manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum. Vol. I. Thesaurus antiquus (*Indici e Cataloghi* N. S. VI). Roma 1981, 224. See also Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior, cujus editionem curavit J. A. Munitiz (*CCSG* 13). Turnhout 1984, XXV. (The treatise of Moschopoulos is referred to as an unidentified work against the Latins.)

[2] Basic bibliography on this MS. see in P. Canart – V. Peri, Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana (*StT* 261). Città del Vaticano 1970, 538–539. See also Munitiz, *op. cit.*, XXXIII-XXXV.

[3] H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale I. Paris 1886, 188.

[4] H. O. Coxe, Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars prima recensionem codicum graecorum continens. Oxonii 1853, col. 105.

[5] On Manuel Moschopoulos and his literary activities see briefly N. G. Wilson, Scholars of Byzantium. London 1983, 244–249. See also *PLP* 7. Wien 1985, Nr. 19373.

[6] On Nikephoros Moschopoulos see H. Papailiopoulou – Fotopoulou, Ἄγνωστη ἀκολουθία στὸν ἅγιο Κασιανὸ τὸν Ρωμαῖο ποίημα „τοῦ Κρήτης“ (Νικηφόρου τοῦ Μοσχοπούλου). *Δίπτυχα* 2 (1980–81) 119–145, where earlier bibliography is to be found.

[7] I. Ševčenko, The Imprisonment of Manuel Moschopoulos in the Year 1305 or 1306. *Speculum* 27 (1952) 133–157.

[8] See H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, 680–681.

contemporaries of Manuel. Georgios Metochites, the father of Theodore, a pro-Latin theologian[9], wrote a treatise in order to refute the arguments of Moschopoulos.

At the beginning of his treatise Metochites says that he will not try to disprove the arguments used in the first part of Moschopoulos' treatise, since these are not based on the Holy Scripture (παροϱατέον τοὺς ἔξω τῶνδε πϱοβληματικοὺς φεϱομένους λόγους)[10], but he will concentrate on the second part of the treatise in question, where the arguments against the doctrine of Filioque are taken from the Holy Scripture and from the patristic literature (οὓς δὲ τῆς διενέξεως ὅδε ξυλλήπτωϱ ἐξ ἱεϱῶν πϱοφέϱει λογίων, ἐξεταστέον)[11].

Metochites quotes the following passages of Moschopoulos' treatise.

I 'Αποστέλλει-μόνου πάντως ἐστὶ (§ 10,91–104) = 1309 C–1312A
II εἰ τὸ πνεῦμα ἐπεδήμει-πέμψειν τὸ πνεῦμα (§ 10,107–110) = 1344D
III τὸ ἐμφανίζειν-δηλονότι αὐτὸν (§ 11,111–122) = 1348 BC
IV Ὥσπεϱ εἴ τις λέγει-ὅτι ἀστϱάπτει (§ 12,123–§ 13,137) = 1360C–1361A
V Εἰ δέ τις λέγει-δίδωσι τὴν κατάφασιν (§ 13,137–138) = 1365C
VI Εἰ δὲ καὶ τοῦτο-Σκεπτέον δὴ οὕτως (§ 13,138–§ 14,140) = 1365C
VII Πατὴϱ ὁ πατήϱ-οὐκ ἐκποϱεύεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ (§ 14,140–§ 15,165) = 1365C–1368B
VIII Ὥσπεϱ ἂν εἴ τις ὁμολογῶν-ἑαυτῷ λέγει (§ 16,176–179) = 1380B
IX Ἐπεὶ καὶ τοῦτο λέγουσι-μετεσχηκότες (§ 19,198–212) = 1393D–1396B.

The arguments of Moschopoulos refuted by Metochites are the traditional anti-Latin arguments of Byzantine theologians. However the arguments of Moschopoulos, which are not discussed by Metochites, are more interesting. According to Moschopoulos one of the main arguments of the supporters of the doctrine of Filioque is that since our desire (θέλησις), which is a product of our intellectual activity, is an image of the Holy Spirit, it must be admitted that the Holy Spirit proceeds from the Son, who, in His turn, is the archetype of our intellectual activity (νόησις)[12]. Another argument of the supporters of the Filioque is that the Holy Spirit is the relation of love, that exists between the Father and the Son; there-

[9] On this person see I. Ševčenko, Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos. Bruxelles 1962, 130–135, 270.

[10] *PG* 140, 1309C.

[11] *PG* 140, 1309C.

[12] On this argument and the following one see M. E. Hussey, The Palamite Trinitarian Models. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972) 83–89 and more recently R. E. Sinkewicz, Saint Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. *Studies and Texts* 83). Toronto 1983, 16–34.

fore He proceeds from both. This psychological approach to the mystery of the Holy Trinity, though not unknown to the Greek Fathers, was very much favoured by the Latin Fathers. The Holy Spirit was described as the mutual love between the Father and the Son by Augustine, and the same image was deployed by the scholastics. In fact the two Latin arguments in favour of the Filioque, which Moschopoulos tries to disprove, were used by Thomas Aquinas in his *Summa contra Gentiles* IV, 24. It is possible that Moschopoulos became familiar with these scholastic theories on the procession of the Holy Spirit via the Dominican friars of Pera. It is known that the Dominicans of Pera had translated some thomistic works into Greek in an abbreviated form, and that they had also composed some treatises of their own in order to disprove the Byzantine anti-Latin arguments[13]. Bartholomew[14] and Simon of Constantinople[15], both friars of the Dominican community in Pera, had composed some very important treatises in Greek on the procession of the Holy Spirit. According to the MS. Vaticanus gr. 1111, which preserves the work of Manuel, Moschopoulos composed his treatise after discussing the problem of the procession of the Holy Spirit with a Latin (ὅτε δι[ελέ]χθη μετὰ Λατίνου). This is confirmed by Georgios Metochites (διάλεξιν συντίθησιν, ὡς φαίνεται, ποιησάμενος μετά τινος τῶν τοῦ μέϱους τῆς 'Ρωμαϊκῆς 'Εκκλησίας)[16]. Probably Moschopoulos held a discussion with a Dominican monk at Pera. This hypothesis can explain why these particular anti-Latin arguments are discussed by Moschopoulos. That the Dominicans of Pera used to explain to their Greek opponents the scholastic arguments on the Filioque, which are found in Moschopoulos' treatise, is proved by the following extract from an unpublished treatise of Simon of Constantinople[17]. εἰ οὖν ὁ ἐν ἡμῖν ἐννοηματικός, εἴτουν ὁ ἐνδιάθετος λόγος, ὅτι οὕτως ποιηματικῶς παϱὰ τῆς ὑπεϱουσίου τϱιάδος παϱάγεται, ὥστε ὑποδειγματικῶς διὰ τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ λόγου πατϱὸς πᾶσαν τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν νοῦ ὀϱεκτικὴν ἤτοι θελητικὴν δύναμιν, ἥτις ζέουσα πνοή τίς ἐστιν, ἐν ἑαυτῷ πεϱιέχει, πολλῷ μᾶλλον τὸ τοῦ τοιοῦδε ἡμετέϱου λόγου ἀϱχέτυπον, ὁ ἐν τῇ

[13] A. Dondaine, „Contra Graecos". Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient. *Archivum Fratrum Praedicatorum* 21 (1951) 320–446.

[14] A. Dondaine, Autour du traité de fr. Barthélemy de Constantinople contre les Grecs. *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936) 361–371.

[15] On Simon of Constantinople see *PLP* 10, Wien 1990, Nr. 25367 and Beck, *op. cit.*, 315.

[16] *PG* 140, 1309B.

[17] On the treatises of Simon see P. V. Paschos, 'Ο Ματθαῖος Βλάσταϱης καὶ τὸ ὑμνογϱαφικὸν ἔϱγον του. Salonica 1978, 96 n. 1. On the MS. Vaticanus gr. 1104 which preserves these treatises see Canart-Peri, *op. cit.*, 537. The passage in question is to be found in f. 26[r-v].

τριάδι τουτέστιν ἐνυπόστατος Θεὸς Λόγος, ἅπασαν τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν ἀρρήτου ἐκείνου, τοῦ ἀνάρχου πατρικοῦ νοῦ, πνευστικὴν δύναμιν, καθ' ἣν αἰτία φυσικὴ χρηματίζει τοῦ πνεύματος, ἐν ἑαυτῷ ἔχει. There is a slight possibility that Moschopoulos wanted to disprove Simon's arguments, though this cannot be proved, since the date of Moschopoulos' treatise is unknown.

In any case, it is certain that the arguments of Moschopoulos' opponent were similar to those used by Simon. Moschopoulos is probably the first Byzantine author who came into contact with the theology of scholasticism, and more particularly of Thomas Aquinas, and tried to refute it[18]. In this respect Moschopoulos can be regarded as a predecessor of Barlaam the Calabrian.

Therefore it can be argued that Moschopoulos' purpose was not just to compose an anti-Latin treatise using the traditional Photian argumentation. His criticism was directed against the Dominicans of Pera, who had managed to maintain good relations with some high-ranking Byzantine officials. It is to be noticed that Manuel Holobolos, Joseph the Philosopher and the emperor Andronikos II were among the receivers of the treatises of the friar Simon[19]. Such a thing made some conservative intellectuals like Manuel Moschopoulos and his uncle Nikephoros to be on the alert.

The treatise of Moschopoulos was used later on by another man, who had composed some treatises against the Dominicans of Pera. In a huge anti-Latin treatise of Matthaios Vlastaris[20] a passage from Moschopoulos' treatise is copied almost verbatim. Of course Vlastaris does not acknowledge his debt to Moschopoulos: φασὶ (sc. οἱ Λατῖνοι) νοητικῶς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννᾶσθαι, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον θελητικῶς ἐκπορεύεσθαι, προεπινοεῖται δὲ καὶ νόησις θελήσεως, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονότος ἀνθρώπου. Εἰ τοίνυν ἡ τοῦ υἱοῦ προεπινοεῖται γέννησις, ἅτε νοητικῶς γινομένη, ἡ δέ γε τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπόρευσις κατὰ τρόπον ἐστὶ θελήσεως καὶ οἷον θέλησις, ἴσος δὲ ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ καὶ τὸ αὐτὸ θέλημα ἔχων αὐτῷ, ὧν ἡ θέλησις μία, καὶ ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπόρευσις μία[21]. The dependence of Vlastaris upon Moschopoulos' first chapter is beyond doubt, unless they both use a common Latin source.

[18] Moschopoulos, however, is not mentioned in S. G. Papadopoulos, Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις Θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Βυζαντινῆς Θεολογίας. Athens 1967.

[19] K. A. Manaphes, Ὁ παραφραστὴς τοῦ Ἀριστοτέλους ἱερομόναχος Σοφονίας (δεύτερον ἥμισυ ιγ'-ἀρχαὶ ιδ' αἰ.). Παραλήπτης τῆς ἐπιστολῆς ριγ' τοῦ Κωνσταντίνου Ἀκροπολίτου. *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 26 (1977–1978) 297, n. 7.

[20] On this work see Beck, *op. cit.*, 786 and Paschos, *op. cit.*, 87–90.

[21] Cod. Baroccianus Seldenianus 44, f. 67 (the text is still unpublished).

SIGLA

M: Marcianus gr. 154, ff. 61–68 (s. XIV)
V: Vaticanus gr. 1111, ff. 65–69ᵛ (s. XIV)
P: Parisinus gr. 969, ff. 315ᵛ–319 (s. XV)
B: Baroccianus gr. 68, ff. 94ᵛ–97ᵛ (s. XV)

Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κὺρ Μανουὴλ τοῦ Μοσχοπούλου κατὰ Λατίνων

1. Τὸν μὲν υἱὸν τοῦ Θεοῦ οἱ Ἰταλοὶ νοητικῶς φασι γεννᾶσθαι, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ
ἅγιον θελητικῶς ἐκπορεύεσθαι, προεπινοεῖται δέ, φασι, νόησις θελήσεως. Εἰ γὰρ
ὁ κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονὼς ἄνθρωπος νόησιν ἔχει καὶ θέλησιν καὶ τὴν μὲν
προτέραν, τὴν δὲ θέλησιν δευτέραν καὶ διὰ ταῦτα καὶ κατ' εἰκόνα λέγεται τοῦ
Θεοῦ, καὶ τὸ ἀρχέτυπον πάντως, ὁ Θεός, νόησιν ἔχει καὶ θέλησιν, τὴν νόησιν 5
προεπινοουμένην τῆς θελήσεως. Ἐπεὶ οὖν προεπινοεῖταί, φασιν, ἡ τοῦ υἱοῦ
γέννησις, ἅτε νοητικῶς γινομένη, ἴσος δὲ ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ καὶ τὸ αὐτὸ θέλημα
ἔχων αὐτῷ, θελητικῶς δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται, ἐκ πατρὸς ἄρα καὶ
υἱοῦ ἐκπορεύεται.
2. Εἰσὶ δὲ ταῦτα ἀναπλάσματα διανοίας. Οὐ γὰρ παρὰ τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις ἢ 10
τῷ ἀποστόλῳ λέγονταί ποτε οἱ τρόποι οὗτοι τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως.
Καὶ εἰ μὲν μὴ ἀπηγορεύετο ἰδίως αὐτὸ τοῦτο παρὰ τῶν ἁγίων, τὸ ζητεῖν τὸν
τρόπον τῆς θείας γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως, οὐδὲν ἂν εἶχεν αἰτίαν ὁ τρόπος
λεγόμενος, ἀλλ' ἐζητεῖτο μόνον εἰ ὀρθῶς λέγεται. Νῦν δὲ ἰσχυρῶς τοῦτο ἀπα-
γορεύεται· Βασιλείου· „ἀλλὰ πατὴρ ἦν καὶ υἱὸς ἐγεννήθη, μὴ εἴπῃς ποτέ, ἀλλὰ 15
παράδραμε τὸ ἐρώτημα. Μὴ ἐπερωτήσῃς πῶς. Ἀδύνατος γὰρ ἡ ἀπόκρισις".
3. Ὑποκείσθω δὲ δεδομένον εἶναι τὸ ζητεῖσθαι ταῦτα καὶ λέγεσθαι. Ποία
ἀνάγκη ἐστὶν ἐπὶ Θεοῦ προεπινοεῖσθαι τὴν νόησιν τῆς θελήσεως; Οὐ γὰρ δὴ
ἀστεῖον τὸ λέγειν, „ἐπεὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τῷ Θεῷ ἀνάγκη οὕτως

15–16 Basilii Caes. In sanctam Christi generationem 1 (PG 31,1457C)

tit. τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Μοσχοπούλου κατὰ Λατίνων M [.........] ὅτε δι[ελέ]χθη μετὰ Λατίνου V κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Μοσχοπούλου P Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Μοσχοπούλου διάλεξις πρὸς Λατίνους B
1 μὲν om. P φησι V 4 τοῦ s. l. VB 5 καὶ¹ om. B παντὸς PB καὶ ante νόησιν add. V καὶ θέλησιν ἔχει invert. P 6 φησὶ V 8 καὶ ante τὸ πνεῦμα add. B 11 ποτε om. V 12 μὲν om. B ἀπηγορεύοιτο P ἀπηγόρευτο B 13 αἰτίαν om. V 15 Βασίλειος V ὡς ante πατὴρ add. B 16 παραδράμῃς B ἐπερώτημα V 17 δεδομένον εἶναι om. V

20 ἔχειν“; Οὐ γὰρ ὅ, τι θεωρεῖται ἐπὶ τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ ὑπὸ χρόνον καὶ
μεταβατικῶς νοούσης καὶ ἀγνοίᾳ καὶ λήθῃ φύσει συνεζευγμένης, τοῦτο καὶ ἐπὶ
τῆς ἀκτίστου φύσεως ἀνάγκην ἔχει κατὰ τὰ αὐτὰ θεωρεῖσθαι. Οὐ γὰρ δὴ ὅτι
ἄνθρωπος νοῦν ἔχει καὶ λόγον καὶ πνεῦμα καὶ διὰ ταῦτα εἰκὼν λέγεται τοῦ Θεοῦ
παρά τισι τῶν ἁγίων, ἔστι δὲ παρ' ἡμῖν τὸ πνεῦμα κατ' εἰσπνοὴν τοῦ ἀέρος καὶ
25 ἐκπνοήν, ἤδη καὶ παρὰ τῷ Θεῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατ' εἰσπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν
ἔχει τὴν ὕπαρξιν.

4. Ἔροιτο δ'ἄν τις, ὅ τινες ἄλλως κακούργως ἠρώτων· „θέλων ἐγέννησεν ὁ
πατὴρ τὸν υἱὸν ἢ μὴ θέλων;“ Εἰ μὲν μὴ θέλων, τετυράννηται, εἰ δὲ θέλων,
θελητικῶς ἄρα καὶ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ οὐ προεπινοεῖται νόησις θελήσεως, εἴ γε
30 ἡ τοῦ υἱοῦ γέννησις ἡ νόησίς ἐστι τοῦ πατρός, αὕτη δὲ μὴ θέλοντος τοῦ πατρὸς
οὐκ ἂν εἴη.

5. Ἐμοὶ δὲ οὐδὲ ἀσφαλὲς ἄλλως δοκεῖ ἐπὶ τῶν τοιούτων λέγειν τὴν θέλησιν.
Ζητήσειε γὰρ ἄν τις τῶν πάντα τολμηρῶν, εἰ καὶ θέλων ἐστὶν ὁ Θεὸς Θεὸς ἢ μὴ
θέλων. Τοῦτο δὲ καὶ ἀμφοτέρωθεν δοκεῖ ἄτοπον. Εἰ γὰρ μὴ θέλων ἐρεῖ τις, ἄκων
35 ἐστὶ Θεὸς καὶ βίᾳ, εἰ δὲ θέλων, αἴτιος αὐτὸς ἑαυτῷ τῆς θεότητος καὶ τῆς
ὑπάρξεως, τοῦτο δὲ ἄτοπον. Ἄλλωστε εἰ ὁ υἱὸς οὐκ ἐπινοεῖται χωρὶς πνεύματος,
ἡ νόησις δὲ τοῦ πατρὸς ἐστὶν ὕπαρξις τοῦ υἱοῦ, οὐκ ἀναμένει δηλονότι τὸ πνεῦμα
τὴν θέλησιν τοῦ υἱοῦ. Φθάνει γὰρ μετ' αὐτοῦ ὂν παρὰ τοῦ πατρός.

6. Ἐρεῖ δέ τις· „εἰ καὶ ὁ πατὴρ χωρὶς υἱοῦ οὐκ ἐπινοεῖται, οὐκ ἀναμένει οὐδὲ ὁ
40 υἱὸς τὴν θέλησιν τοῦ πατρός. Φθάνει γὰρ μετ' αὐτοῦ ὤν.“ Καὶ ἴσως παραστα-
τικὸν καὶ τοῦτο τοῦ μὴ δεῖν λέγειν ἐπὶ τῶν τοιούτων θέλησιν. Ἄλλωστε καὶ οὐδὲ
ὁμοίως ταῦτα ἔχει. Οὐ γὰρ ὁ πατὴρ παρά τινος ἑτέρου καὶ ὁ υἱὸς ὡς υἱὸς καὶ τὸ
πνεῦμα παρὰ τοῦ πατρός, ἵνα καὶ ἐκεῖ τὸ αὐτὸ ζητῆται. Προέλαβε γὰρ ἂν τὸ
θέλημα ὁ αἴτιος ἀμφοτέρων καὶ ἐκεῖ. Ἀλλ' ὁ πατὴρ ὡμολόγηται αἴτιος εἶναι τοῦ
45 υἱοῦ, ἀναίτιος αὐτὸς ὤν. Διὰ γοῦν τὴν ὁμολογουμένην αἰτίαν, εἰ καὶ θέλησις ἅμα
νοηθείη, οὐδὲν δοκεῖ θαυμαστόν. Ὁ αὐτὸς δέ ἐστιν αἴτιος καὶ τοῦ πνεύματος
ἅμα τῷ υἱῷ. Προλαμβάνει οὖν, ἀρχὴ ὢν ἀμφοτέρων καὶ αἰτία, τὴν θέλησιν, πρὶν
ἢ τὸ πνεῦμα λάβῃ αὐτὴν μετ' αὐτοῦ ἐπὶ τῇ γεννήσει τοῦ υἱοῦ ἢ ὁ υἱὸς ἐπὶ τῇ
ἐκπορεύσει τοῦ πνεύματος. Ἔστω δὴ καὶ ταῦτα μέτρια πρὸς αὐτούς, καίτοι
50 ἔχομεν παραγράφεσθαι αὐτούς, ὡς εἴρηται, ἐπεὶ μὴ ἀπὸ τῆς γραφῆς τῶν ἁγίων
εὐαγγελίων λέγουσιν. Εἰ γὰρ αὐτοὶ τοὺς ἁγίους οὐ δέχονται, ἔνθα, φασί, μὴ
λέγουσιν ἀπὸ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων, πῶς ἡμεῖς αὐτοὺς δεξόμεθα, μὴ τοῦτο
ποιοῦντας;

---

20 τῆς ante ὑπὸ s. l. add. B 21 τῆς ante μεταβατικῶς s. l. add. B 22 ἔχειν B 27 ὅ τινες: οἵτινες M ἄλλοι P ἄλλως B (superscripto ἄλλοι) 29 καὶ[1] s. l. V 32 ἀσφαλῶς V 33 πάντῃ PB Θεὸς ὁ Θεὸς invert. V 34 ἀμφοτέρων P 35 Θεὸς om. B 36 καὶ post εἰ add. P 37 ἡ ante ὕπαρξις add. V τὸ πνεῦμα s. l. V 38 ὢν M 39 καὶ εἰ invert. B 41 τοῦ om. P 42 ὁ post ὡς add. M 43 ζητῆσαι M ζητεῖται V 47 ἅμα καὶ τοῦ υἱοῦ PB (fort. recte) οὖν: γοῦν V ὁ πατὴρ post οὖν in marg. add. B 48 γενέσει P 49 μέτρια om. B 52 αὐτοὺς ἡμεῖς invert. V

7. Λέγουσιν οἱ αὐτοὶ ὅτι τὸ πνεῦμα ἀγάπη λέγεται καὶ ἴδιον ἰδιαίτατόν ἐστι τοῦτο
τοῦ πνεύματος. Οὐ γὰρ εὕρηται καὶ ὁ υἱὸς ἀγάπη λεγόμενος ἰδίως ἢ ὁ πατήρ. Εἰ 55
ἀγάπη δὲ τὸ πνεῦμα ἰδίως, ἡ ἀγάπη δὲ ἐνέργειά ἐστι τοῦ ἀγαπῶντος, ὁ πατὴρ ἄρα
καὶ ὁ υἱὸς ἐκπορεύει τὸ πνεῦμα. Οὐ γὰρ εἰκὸς τὸν πατέρα μὲν προτείνειν ἐνεργεῖν
ἀγάπην, τὸν υἱὸν δὲ μή, εἴ γε τῆς αὐτῆς φύσεως ὁ υἱὸς τῷ πατρί.

8. Ὅτι μὲν οὖν καὶ τοῦτο οὐκ ἀπὸ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων λέγουσι, δῆλον. Ἔστω
δὲ καὶ ἐκεῖθεν. Πῶς δ'ἂν εἴη ἴδιον ἰδιαίτατον τοῦ πνεύματος, ὅπου γε καὶ ὁ Θεός, 60
ἤγουν ἡ ἁγία Τριάς, ἀγάπη λέγεται; Καὶ τούτου μάρτυς ὁ μέγας Μάξιμος ἔν τινι
τῶν κεφαλαίων αὐτοῦ λέγων οὕτως· „εἰ τῆς ἀγάπης ἐστὶ τὸ μακροθυμεῖν καὶ
χρηστεύεσθαι, ὁ θυμομαχῶν καὶ πονηρευόμενος ἀλλότριος τῆς ἀγάπης δηλονότι
καθίσταται, ὁ δὲ τῆς ἀγάπης ἀλλότριος τοῦ Θεοῦ ἐστιν ἀλλότριος, εἴπερ ὁ Θεὸς
ἀγάπη ἐστίν“. 65

9. Ἐρεῖ δέ τις· „καὶ πῶς τὸ πνεῦμα ἔστι μὲν ἴδιον ἰδιαίτατον τοῦ ἁγίου πνεύματος,
λέγεται δὲ καὶ ἡ ἁγία Τριὰς πνεῦμα; 'Πνεῦμα', γάρ φησιν, 'ὁ Θεός'.“ Ἀλλ' οὐκ
ἔστι τὸ πνεῦμα ἴδιον ἰδιαίτατον τοῦ πνεύματος, καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ἡ ἁγία Τριὰς
ὁμοῦ λέγεται πνεῦμα, ἀλλ' ἡ ἐκπόρευσις. Τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου· „Ἰδιότητας δὲ
τοῦ μὲν πατρὸς τὸ ἄναρχον καὶ ἀγέννητον λέγουσι, τοῦ δὲ υἱοῦ τὸ ἐν ἀρχῇ καὶ τὸ 70
γεννητόν, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς καὶ τὸ ἐκπορευτόν. Ἀρχὴν
δὲ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος οὐ χρονικὴν λέγουσι –πῶς γάρ;– ἀλλὰ τὴν αἰτίαν
δηλοῦσιν, ἐξ ἧς ὡς ἐξ ἡλίου τὸ φῶς, οὕτως ἐξ ἀϊδίου τὴν ὕπαρξιν ἔχουσιν. Ἐξ
αὐτῆς γὰρ κατ' οὐσίαν, εἰ καὶ μὴ μετ' αὐτήν.“ Τοῦ Θεολόγου· „Τί μοι μα-
κρολογεῖν; Πάντα ὅσα ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ πλὴν ἀγεννησίας, πάντα ὅσα ὁ υἱὸς τοῦ 75
πνεύματος πλὴν γεννήσεως.“ Παράδοξα ταῦτα δοκεῖ. Εἰ γὰρ πάντα ὅσα ὁ πατὴρ
τοῦ υἱοῦ πλὴν ἀγεννησίας, εἴη ἂν καὶ πατὴρ ὁ υἱὸς καὶ προβολεὺς καὶ εἰ πάντα
ὅσα ὁ υἱὸς τοῦ πνεύματος πλὴν γεννήσεως, εἴη ἂν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ πατὴρ καὶ
προβολεύς. Ἄλλωστε καὶ πῶς ἴδιον τοῦ πατρὸς τὸ ἀγέννητον, ὅπου γε καὶ τὸ
πνεῦμα ἀγέννητον; Ὡς γὰρ ἴδιον πάντως ἐνταῦθα λέγεται ἡ ἀγεννησία. Ἀλλ' οὐκ 80
ἔστι ταῦτα εὖ φρονούντων λέγειν. Ἀπὸ γὰρ τοῦ ἑνὸς τούτου, τῆς ἀγεννησίας, τὸ
ἀναίτιον τοῦ πατρὸς ἁπλῶς θέλει δηλοῦν ὁ λόγος, ἀπὸ δὲ τοῦ τὸν μὲν εἶναι υἱὸν

62–65 Maximi Confessoris Capitum de charitate centuria I λη' (PG 90,968B) 67 1 Jo. 4,24 69–73 locum non inveni 73–75 Gregorii Naz. Or. 41 in Pentecosten 9 (PG 36,441C)

---

54 ἐστι om. V 55 εὕρηται: εἴρηται B εἰ om. M 57 προτείνειν s. l. P, in marg. B ἐνεργεῖν om. V 58 τὸν δὲ υἱὸν invert. V 60 γε om. M 61 ἤγουν: καὶ PB ἡ ἀγάπη post πνεύματος in marg. add. B 62 αὐτοῦ κεφαλαίων invert. P αὐτοῦ om. M 63 δη-λονότι τῆς ἀγάπης invert. M 67 ἡ s. l. B 69 Ἀθανασίου: Θαλασσίου B 74 μετ': κατ' B τοῦ Θεολόγου: Θεολόγος M 77 πάντα ὅσα ὁ υἱὸς τοῦ πνεύματος πλὴν γεννήσεως. Παράδοξα ταῦτα δοκεῖ post ἀγεννησίας primum scripsit, deinde lineam exstinxit V 81 τοῦ om. V 82 τοῦ τὸν: τοῦτο P τοῦ πατρὸς ἁπλῶς om. V

αὐτοῦ, τὸ δὲ πνεῦμα, ἐξ αὐτοῦ δηλονότι ἐκπορευόμενον, ὅτι αὐτὸς καὶ πατὴρ καὶ
προβολεὺς καὶ αἴτιος μόνος, αὐτοὶ δὲ αἰτιατοὶ καὶ μόνως αἰτιατοί. Οὐ γάρ ἐστιν
85 ἕτερά τινα ἐξ αὐτῶν ὁμοούσια δηλονότι, ἵνα ὦσιν αὐτῶν αἴτιοι. Φύσις δὲ τοῖς
τρισὶ μία, Θεός, ἕνωσις δὲ ὁ πατήρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς. Τριγώνῳ
εἰκάζεται τὸ πρᾶγμα, εἴ γε μετὰ τοῦ υἱοῦ μὲν τὸ πνεῦμα, ἐκ τοῦ πατρὸς δὲ καὶ ὁ
υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα καὶ πρὸς τὸν πατέρα, ὃ δὴ πάλαι ἐφαντάσθησαν οἱ Πυθαγό-
ρειοι, οὐκ οἶδα πόθεν. Οὗτοι γὰρ τριάδα μὲν ἐν ἀριθμοῖς, ἐν δὲ σχήμασι τὸ
90 ὀρθογώνιον τρίγωνον ὑποτίθενται στοιχεῖον τῆς τῶν ὅλων γενέσεως.

10. Ἀποστέλλει τις δοῦλον ἢ υἱὸν ἤ τι ἕτερον, παρ' ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἢ καὶ
αὐτὸς ἔχων, καὶ ἀποστέλλουσιν αἱ ἀκτῖνες τοῦ ἡλίου μέχρις ἡμῶν τὸ φῶς, παρὰ
τοῦ ἡλίου δηλονότι αὐτὸ ἔχουσαι. Ἐπὶ δὲ τῆς θεότητος ἡ εὐδοκία τοῦ πατρὸς
κατὰ τὸν μέγαν Γρηγόριον ἀποστολὴ λέγεται τοῦ υἱοῦ. Φησὶ γάρ· „εἰ δὲ καὶ ὡς
95 Θεός, τί τοῦτο; Τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς ἀποστολὴν εἶναι νόμισον". Καὶ ἡ τοῦ
υἱοῦ δηλονότι εὐδοκία ἀποστολὴ λέγεται τοῦ πνεύματος. Ἐρεῖ δέ τις· „διατί μὴ
καὶ ὁ υἱὸς λέγεται ἀποστέλλεσθαι παρὰ τοῦ πνεύματος;" Καὶ μὴν παρὰ τῷ
Ἡσαΐᾳ καὶ τοῦτο λέγεται. Φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ υἱοῦ· „Κύριος
ἀπέσταλκέ με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ". Καὶ πάλιν· „ἐγὼ Κύριος, κατὰ καιρὸν
100 συνάξω αὐτούς. Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ ἕνεκεν ἔχρισέ με, εὐαγγελίσασθαι
πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν". Εἰ δέ τις
λέγοι διὰ τὴν σάρκα τοῦτο οὕτως εἰρῆσθαι, οὐ δοκεῖ ἀσφαλῶς λέγειν. Τὸ γὰρ
„ἐγὼ Κύριος" τῇ θεότητι προσήκει ἢ πάντως τῷ συναμφοτέρῳ καὶ τὸ ἰᾶσθαι
νοσήματα ψυχῶν τοῦ Θεοῦ μόνου πάντως ἐστίν. Ἄλλωστε εἰ συνεργίᾳ τοῦ ἁγίου
105 πνεύματος ἐσαρκώθη ὁ υἱός, ὁ δὲ συνεργῶν, εἰ μὴ εὐδοκοίη, οὐκ ἂν συνερ-
γήσειεν, εὐδοκεῖν δὲ εἴρηται ταὐτὸν τῷ ἀποστέλλειν, καὶ τὸ πνεῦμα δηλονότι,
εὐδοκοῦν τὴν σάρκωσιν, ἀποστέλλει πάντως τὸν υἱόν. Ἄλλωστε εἰ τὸ πνεῦμα
ἐπεδήμει πρότερον, ἔμελλε δὲ ὁ υἱός, ἐπηγγέλλετο ἂν πέμψειν αὐτὸν παρὰ τοῦ
πατρὸς τὸ πνεῦμα, ἤτοι εὐδοκήσειν καὶ συνεργήσειν ἀφικέσθαι αὐτόν. Νῦν δὲ
110 ἐπεὶ ὁ υἱὸς πρότερον ἐπεδήμησεν, αὐτὸς αὖθις ἐπηγγείλατο πέμψειν τὸ πνεῦμα.

11. Τὸ ἐμφανίζειν, φασί, τὸ ἐκχεῖν, τὸ ἀποστέλλειν καὶ τὸ ἐκπορεύειν ἐξ ἀνάγκης
ταὐτόν. Ὅτε οὖν ὁ δεσπότης Ἰησοῦς λέγει ἐμφανίζειν αὐτὸν τοῖς ἀποστόλοις, οἱ
δὲ ἀποροῦσι διατί αὐτοῖς μέλλει ἑαυτὸν ἐμφανίζειν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ, εἰ τὸ

86 Gregorii Naz. Or. 42 (PG 36,476C) 94–95 Gregorii Naz. Or. 38 in Theophania 14 (PG 36,328CD) 98–99 Is. 48,16 99–100 Is. 60,22 100–101 Is. 61,1 112–113 Jo. 14,21–22

83 τὸ δὲ πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ om. V 85 καὶ post ὦσιν add. V 87 ἐξεικάζεται P 88 Πυθαγόριοι B 89 σχήματι MPB 93 αὐτὸ δηλονότι invert. M 94 εἶναι ante λέγεται add. P 97 μὴν: μὴ B τῷ om. B καὶ ante παρὰ add. B καὶ[2] om. V 98–99 Κύριος-πάλιν om. M 100 εἵνεκεν V 102 τοῦτο om. PB διὰ τὴν σάρκα: ἀλλὰ κατὰ τὴν σάρκα V 104 ψυχῆς V μόνον M 106–107 καὶ τὸ πνεῦμα-ἀποστέλλει om. P 112 αὐτὸν: ἑαυτὸν B; fortasse αὑτὸν scribendum 113 ἑαυτὸν om. V

ἐμφανίζειν ταὐτὸν τῷ ἐκπορεύειν, ἐξ ἀνάγκης κατ' αὐτοὺς ἑαυτὸν ἐκπορεύειν
αὐτοῖς ἐπαγγέλλεται. Ὃ δὴ ἐννοῆσαι ἄτοπόν ἐστι καὶ ἀσεβές. Καὶ ὅτε ὁ Θεὸς 115
ἐμφανίζειν φησὶν ἑαυτὸν τῷ Μωϋσῇ, κατ' αὐτοὺς ἑαυτὸν ὁ Θεὸς ἐκπορεύειν
λέγει. Καὶ ὅτε „ἐκχεῶ", φησιν, „ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα",
ταὐτὸν τῷ „ἐκπορεύσω" πάντως λέγει, εἰ ἐξ ἀνάγκης τὸ ἐκχεῖν καὶ τὸ ἐκπορεύειν
ταὐτόν. Εἰ μὲν οὖν τὸ πνεῦμα ἔλεγεν ἐκχεῖν, εἶχεν ἄν τινα εὐπρόσωπον λόγον
τοῦτο, εἰ καὶ μὴ ἀληθῆ. Νῦν δὲ „ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου" φησίν. Εἰ δὲ καὶ τὸ 120
ἀποστέλλειν ταὐτὸν τῷ ἐκπορεύειν, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παρὰ τῷ Ἡσαΐᾳ, τὸν υἱὸν
ἀποστέλλον, ἐκπορεύει δηλονότι αὐτόν.

12. Ὥσπερ εἴ τις λέγει τὴν βάδισιν τῷ δεξιῷ ποδὶ γίνεσθαι, μὴ προστιθεὶς καὶ τῷ
εὐωνύμῳ, ἀτελῶς λέγει καὶ σολοικίζει κατὰ τὸν νοῦν, οὐ κατὰ τὴν συνθήκην,
οὕτω, φασί, καὶ ὁ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγων ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι, μὴ 125
προστιθεὶς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, ἀτελῶς λέγει καὶ πταίει κατὰ τὸν νοῦν. Εἰ οὖν τοῦτο,
αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ υἱὸς ἐν τοῖς θείοις εὐαγγελίοις λέγων, „ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παρά-
κλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ
τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται", μὴ προστιθεὶς τὸ καὶ „παρ' ἐμοῦ", ἀτελῶς κατ' αὐτοὺς
λέγει καὶ κατὰ τὸν νοῦν πταίει. Ἀλλ' ἀπείη ἡμῶν αὕτη ἡ βλασφημία. 130

13. Ἢ δείξατέ, φασιν, ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ λεγόμενον ὅτι οὐκ ἐκπορεύεται καὶ ἐκ
τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα ἢ καταδέξασθε καὶ ἄκοντες τὴν κατάφασιν, ὅτι καὶ ἐξ αὐτοῦ
ἐκπορεύεται. Τοῦτο δέ ἐστι σόφισμα. Οὐ γὰρ ἐπεὶ μὴ ἔχει τις ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ
δεῖξαι καὶ τὸν υἱὸν ὅτι οὐ γεννᾶται ὑπὸ τοῦ πνεύματος, ἤδη τὴν κατάφασιν
ὁμολογήσει, ὅτι γεννᾶται. Τὸ δ' αἴτιον ὅτι ἄλλο τὸ μὴ εἶναι καὶ ἄλλο τὸ μὴ 135
εἰρῆσθαι. Οὐ γὰρ ἐπεὶ μὴ εἴρηκέ τις σήμερον τῶν παρ' ἡμῖν ὅτι οὐκ ἀστράπτει,
ἀναγκασθήσεταί τις δοῦναι τὴν κατάφασιν, ὅτι ἀστράπτει. Εἰ δέ τις λέγει μὴ εἶναι
τὸ οὐκ ἀστράπτειν, ἐξ ἀνάγκης δίδωσι τὴν κατάφασιν. Εἰ δὲ καὶ τοῦτο, ὃ ζητοῦσι,
δειχθείη παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ, τί ἕτερον αὐτοῖς ὑπολείπεται;

14. Σκεπτέον δὴ οὕτως. Πατὴρ ὁ πατὴρ μόνος καὶ οὔτε υἱὸς ὁ αὐτὸς οὔτε 140
πνεῦμα. Υἱὸς ὁ υἱὸς ὁμοίως καὶ οὔτε πατὴρ ὁ αὐτὸς οὔτε πνεῦμα. Πνεῦμα ἅγιον
τὸ πνεῦμα καὶ οὔτε πατὴρ τὸ αὐτὸ οὔτε υἱός. Ὁ μὲν οὖν πατήρ, καθὸ γεννᾷ υἱόν,
ὀνομάζεται πατήρ, καθὸ δὲ ἐκπορεύει πνεῦμα, οὐκέτι πατὴρ ἀλλὰ προβολεὺς
ὀνομάζεται. Ἔστιν οὖν ὁ πατὴρ καὶ πατὴρ καὶ προβολεύς, ἑνὶ δὲ ὀνόματι συνα-

115–116 Ex. 33,13–18 117 Jl. 2, 28 (3,1) 127–129 Jo. 15–26

115 αὐτοῖς om. M 116 ἐμφανίζει P φησιν om. B 118 λέγειν B 117–118 καὶ ὅτε-λέγει om. M 118 εἰ om. B 119 ἔλεγον P οὖν om. P 121 ταὐτὸ P τῷ: τὸν P 123 βάδισιν: βάσιν B 125 φησὶ B ὁ om. PB λέγων om. P 126 καὶ[1] s. l. P ἐκ om. B 127 υἱὸς: λόγος B 131 φησι B 135 ὅτι[2] om. M 137 λέγει B (superscripto λέγοι) 138 ἀστράπτειν: ἀστράπτει P ὃ om. PB 141 Υἱὸς-οὔτε πνεῦμα om. PB 143–144 ὀνομάζεται-καὶ προβολεὺς om. V

145 κτικῷ τούτων ὀνομάζεται πηγή, εἴ γε πιστὸς ὁ μέγας Διονύσιος οὕτω λέγων „ὅτι
μὲν ἐστὶ πηγαία θεότητος ὁ πατήρ, ὁ δὲ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τῆς θεογόνου θεό-
τητος, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα,
πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρειλήφαμεν“. Καὶ ἐν ἄλλοις· „μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερ-
ουσίου θεότητος ὁ πατήρ, οὐκ ὄντος υἱοῦ τοῦ πατρός, οὐδὲ τοῦ υἱοῦ πατρός“.
150 Εἰ οὖν „πηγὴ τῆς θεότητος ὁ πατὴρ“, ἡ θεότης δὲ τὰς ὑποστάσεις ἑνοῖ ἀσυγ-
χύτως, ταὐτόν ἐστι „πηγὴ θεότητος“, ὥσπερ εἰ ἐλέγετο „πηγὴ υἱοῦ καὶ πνεύ-
ματος“ καὶ ταὐτὸ πάλιν τὸ „πηγὴ υἱοῦ καὶ πνεύματος“ ὥσπερ εἴ τις λέγει, „πατὴρ
υἱοῦ καὶ προβολεὺς πνεύματος“.
15. Ἐρεῖ δέ τις, εἰ ἡ θεότης τὰς ὑποστάσεις ἑνοῖ, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ὁ πατὴρ
155 λέγεται καὶ ἑαυτοῦ πηγή. Ἀλλ' οὐκ ἔστι τοῦτο. Ὡς γὰρ λέγομεν ἐκ τοῦ Θεοῦ τὸ
πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ οὐ νοοῦμεν ὅτι καὶ ἐξ ἑαυτοῦ ἐστι, ὅτι Θεὸς καὶ αὐτό, οὕτω
κἀνταῦθα οὐ νοοῦμεν τὸν πατέρα ὅτι καὶ ἑαυτοῦ ἐστι πηγή. Καὶ ἐνταῦθα πρό-
δηλος μᾶλλον ὁ λόγος. Ἡ γὰρ πηγή, ὅτι πηγάζει τι, λέγεται πηγὴ καὶ ἡ πηγὴ
πάντως ἐκείνου λέγεται πηγὴ τοῦ πηγαζομένου. Εἰ δὴ τοῦτο, πηγὴ λέγεται ὁ
160 πατὴρ τῆς θεότητος, τῆς πηγαζομένης ἐξ ἑαυτοῦ δηλονότι, ἤτοι τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ
πνεύματος, οὐχὶ καὶ ἑαυτοῦ. Εἰ οὖν πηγὴ θεότητος ὁ πατὴρ καὶ μόνη πηγή, ταὐτὸ
δέ ἐστιν εἴ τις ἂν εἴποι „πηγὴ θεότητος καὶ πατὴρ καὶ προβολεὺς υἱοῦ καὶ
πνεύματος“, μόνος ἄρα ὁ πατὴρ καὶ πατὴρ καὶ προβολεὺς υἱοῦ καὶ πνεύματος.
Εἰ δὲ μόνος, οὐχὶ καὶ ὁ υἱὸς δηλονότι οὐδέτερον τούτων, καὶ ἰδοὺ δέδεικται παρὰ
165 τῇ θείᾳ γραφῇ ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκπορεύεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.
16. Εἰ δὲ λέγουσιν ὅτι τῆς θεότητος εἴρηται ὁ πατὴρ πηγὴ μόνος, οὐχὶ δὲ καὶ τῆς
ὑποστάσεως ἰδίως τοῦ πνεύματος, ἐροῦμεν αὐτοῖς ὅτι „ὦ βέλτιστοι, ἐοίκατε
ἐπιλαθέσθαι τῶν ἄρτι λεγομένων. Ἀλλ' ἀναληπτέον αὐτὰ χάριν ὑμῶν. Οὐ πατέρα
καὶ προβολέα ἐλέγομεν τὸν πατέρα καὶ πηγὴν τὸν αὐτόν, τὴν πηγὴν δὲ ἐλέγομεν
170 ὄνομα συνακτικὸν τοῦ πατρὸς καὶ προβολέως καὶ ἓν δηλονότι δύνασθαι πηγὴν
καὶ πατέρα ὁμοῦ καὶ προβολέα; Εἰ δὴ ταῦτα καὶ νῦν δίδοται, τὸ αὐτὸ δηλονότι
ἐστίν, εἴ τις λέγει μόνη πηγὴ ὁ πατὴρ καὶ μόνος πατὴρ καὶ προβολεύς. Εἰ οὖν
μόνος ὁ πατὴρ πατὴρ καὶ προβολεύς, πῶς ἂν ἔτι ἔχοι λόγον, εἴ τις καὶ τὸν υἱὸν
λέγει μετὰ τοῦ πατρὸς προβολέα; Εἰ μὲν οὖν, ὡς εἴρηται, δίδοται τὰ εἰρημένα,
175 οὕτω συνάγεται ὁ λόγος. Εἰ δὲ μὴ δίδοται, ἐξ ἀρχῆς δηλονότι αὖθις ζητήσομεν.

145–148 Dionysii Areopagitae De divinis nominibus 2,7 (PG 3,645B) 148–149 Dionysii Areopagitae De divinis nominibus 2,5 (PG 3,641D)

145 γε: τι V 146 θεότης P 147 βλαστὸς θεόφυτος B 148 δὲ μόνη invert. V 149–150 οὐκ ὄντος-ὁ πατὴρ om. V 151 ἐστι: ἦν B 152–153 καὶ ταὐτὸ-πνεύματος om. V 155 πηγὴ om. B 156 ἐξ om. B 157 καὶ ἐνταῦθα V ἑαυτοῦ: αὐτοῦ P 157–158 μᾶλλον πρόδηλος invert. M 159 δὴ: δὲ B 160 αὐτοῦ M 161 ἀλλ' ante οὐχὶ add. B πηγή: περὶ V ὁ om. M 163 μόνος-πνεύματος om. V 164 καὶ om. P 165 ὅτι-υἱοῦ om. P 166 πηγὴ om. B πηγὴ ὁ πατὴρ invert. V 168 Ἀλλ': Οὐκοῦν V 169 λέγομεν P δ' ἐλέγομεν M 170–171 καὶ ἕν-προβολέα om. B 171 ταὐτὸ M 172 μόνος πατὴρ s. l. P

Ἄλλως τε τοῦτο ὑμῖν ὅμοιον, εἴ γε δίδοται τὰ εἰρημένα, ὥσπερ ἂν εἴ τις ὁμολογῶν
μὲν τὸν Θεὸν μόνον εἶναι κτίστην τῆς φύσεως τῶν ἀνθρώπων, εἶτα μετὰ τοῦ Θεοῦ
καὶ τοὺς ἀγγέλους ἀποφαινόμενος τοῦδε ποιητὰς τοῦ ἀνθρώπου, οἴοιτο μηδὲν
ἐναντίον ἑαυτῷ λέγειν.“
17. „Ἡμεῖς μέν“, φασι, „λέγομεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπο- 180
ρεύεσθαι, τοῦτο δὲ οὐκ ἔστι παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ προφανῶς λεγόμενον, ὑμεῖς δὲ
αὖθις οὐκ ἐκπορεύεσθαι καὶ ἐξ αὐτοῦ, ὅπερ οὐδὲ αὐτὸ παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ
εὕρηται. Ἢ οὖν δείξατε ὑμεῖς πόθεν ἐξ ἀνάγκης συνάγετε τὴν ὑμετέραν ἀπό-
φασιν, ἤ, εἰ μὴ δύνασθε, δεικνύουσιν ἡμῖν τὴν κατάφασιν πείσθητε“.
18. Ἐρωτῶμεν οὖν αὐτοὺς εἰ ταὐτόν ἐστιν, εἴ τις λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ 185
πατρὸς ἐκπορεύεσθαι καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς ἅμα καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ λέγουσιν ὅτι, ἐπεὶ
ὁ λέγων τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι οὐκ ἀναιρεῖ τὸ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ,
ὥσπερ οὐδ', εἴ τις λέγει τὸν Πέτρον βαδίζειν τήνδε τὴν ὁδόν, ἀναιρεῖ τὸ καὶ τὸν
Μαρτῖνον τὴν αὐτὴν βαδίζειν, δι' ἑτέρας δὲ ἀνάγκης δείκνυται τὸ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ
τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι, ταὐτὸν ἄρα εἴ τις λέγει τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ 190
τοῦ πατρὸς ἅμα καὶ τοῦ υἱοῦ. Πυνθανομένων δὲ αὖθις ἡμῶν τίς ἡ ἀνάγκη, δι' ἧς
ἀποδείκνυται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα, τοὺς τρόπους, οὓς αὐτοὶ ἐξεῦρον, τὸν
κατὰ νόησιν λέγω καὶ κατὰ θέλησιν τῆς ὑπάρξεως τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος,
προτείνουσι, περὶ ὧν ἐν ἄλλοις ἡμῖν εἴρηται, καὶ ἄλλα τοιαῦτα, οἷς μετρίως ἡμεῖς
ἀντειρήκαμεν. Εἰ οὖν ἡ ἀντίρρησις ἡμῶν ἐπικρατεστέρα, ἀναιρεῖται δηλονότι ἡ 195
κατάφασις αὐτῶν, αὐτὸ δὲ τοῦτο ἡ ἀναίρεσις αὐτῆς ἐστι καὶ σύστασις τῆς ἡμε-
τέρας ἀποφάσεως ἐξ ἀνάγκης.
19. Ἄλλωστε ἐπεὶ καὶ τοῦτο λέγουσιν, ὅτι ὁ τοῦ Θεοῦ υἱός, ἐπὶ τὸν πατέρα πάντα
ἀναφέρων, διὰ τοῦτο καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπ' αὐτὸν ἀνα-
φέρει καὶ ἀποσιωπᾷ ἑαυτόν, διατί καὶ οἱ τὸ τῆς πίστεως σύμβολον ἐκθέμενοι 200
ἅγιοι πατέρες, τῆς ἐκπορεύσεως μνησθέντες, αὐτὸν ἀπεσιώπησαν καὶ οὐκ ἐξέ-
δωκαν διατετρανωμένον τὸ δόγμα, εἴ γε ἀνάγκην ἔχει κατὰ τοὺς Ἰταλοὺς καὶ ἐξ
αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι; Πάντως ὅτι οὐκ ἐνόμιζον τοῦτο οὕτως
ἔχειν οὐδ' ἦσαν τολμηροὶ ὡς οὗτοι. Εἰ μὲν γὰρ μὴ ἐποιοῦντο μὲν περὶ τούτου
λόγον οἱ πατέρες, ἢ εἰ μὴ ἦσαν πνεύματος ἁγίου μέτοχοι καὶ σοφίας, ἢ εἰ μὴ 205
κανονικῶς ἠθροίζοντο, ἢ εἰ μερικῶς, οὗτοι δὲ νῦν ἐκίνουν τὸν λόγον δυνάμει
λόγου καὶ πνεύματος καὶ κανονικῶς ἠθροισμένοι καὶ οὐ μερικῶς, εἶχεν ἂν κρά-
τος ὁ λόγος αὐτῶν. Νῦν δὲ ἐκείνοις μὲν ὡμολόγηται καὶ ἡ τοῦ πνεύματος με-
τουσία καὶ τἆλλα καὶ ἐζήτησαν πρότεροι καὶ ἔταξαν τὰ εὑρεθέντα μετὰ πάσης
ἀσφαλείας, οὗτοι δὲ ἄλλως ἄνθρωποι ὄντες καὶ μετ' ἐκείνους ζητοῦσιν. Οὓς δεῖ 210
ἀποπέμπειν πάντως, ἐκείνων δὲ ἔχεσθαι καὶ τῶν αὐτῶν λόγων καὶ μὴ περαιτέρω
περιεργάζεσθαι, ἕως ἂν ὦμεν ἥττονος πνεύματος καὶ σοφίας μετεσχηκότες.

182 οὐδ' αὐτὸ M 186 ἐκ post καὶ[2] add. B 187 καὶ om. M καὶ τὸ invert. V 191 δ' αὖθις M 192 τόπους V 193 λέγω om. B λέγων P τοῦ[2] om. V 210 ἀσφαλείας: ἀληθείας M δεῖ: δὴ M

SUMMARY

(1) The Italians argue that the birth of the Son from His Father resembles the production of our human intellect, while the procession of the Holy Spirit is similar to the production of our will. The desire of a man presupposes his intellectual activity. Therefore, since man is an image of God, it must be admitted that the Spirit, who is the archetype of our will, proceeds from the Son, who is the archetype of our intellect. (2) This argument of the Italians lacks any basis. First of all, the Fathers forbid us to try to find out the way in which the Son is born and the Spirit proceeds from the Father. (3) Even if such an inquiry had been allowed by the Fathers, it would not have been possible for the Italians to prove their theory. It is foolish to compare God who is uncreated, to man, who is a creature. If that were possible, one could dare to say that the Spirit proceeds from the Father exactly like our breathing comes out of our nostrils. (4) One could also disprove the argument of the Italians mentioned above by saying that the Father begot the Son, because he wanted that; therefore, the Son, who is the intellect of the Father, presupposes the will of Him, not vice-versa, as the Italians argue. (5) However it must be admitted that this counter-argument has its shortcomings. One of those who are inclined to argue in this manner, could dare to ask whether God is God by His will or not. One could also answer to the Italians, that, since the Son is the intellect of the Father and the Son cannot be thought of without the Spirit, the Spirit does not need to wait for the will of the Son, but proceeds from the Father at the same time as Christ is born. (6) One could argue that if the Father cannot be thought of without the Son, then the Son does not wait for the will of the Father but He is with Him eternally. This argument demonstrates clearly that we cannot use the term "will", when discussing such matters. However, it must be stressed that since the Italian argument lacks any patristic or scriptural basis, it could have been rejected without discussion, from the beginning. (7) They also say that the Spirit is called love and that love is hypostatic characteristic of Him. Since the Father and the Son love each other, the Spirit, who is love, proceeds from both. (8) It is clear that even this argument has not been taken from the Holy Gospel. Love is not attributed to the Spirit exclusively, since the Holy Trinity as a whole is called love by Maximos the Confessor. (9) One could answer to us that even the word Spirit is sometimes used for the Trinity, although this word is appropriate only for the third person of the Trinity. However, this is not true. The only word, which is appropriate for the Spirit, is the word "procession", not the word "spirit". Similarly, the hypostatic characteristic of the Father is that He is without cause, while the hypostatic charac-

teristic of the Son is that He is born from the Father. (10) Gregory of Nazianzos equalizes the good will of the Father to His mission of the Son. Therefore, the good will of the Son is called mission of the Spirit, which has nothing to do with the procession of Him. However one of our opponents could ask why we do not encounter anywhere in the Scripture the phrase "the Son is sent by the Spirit". This is not true, since Isaiah uses that very phrase. Christ says that He will send the Spirit to the world, not because the Spirit proceeds from Him, but because He came to the world before the Spirit. Had the Spirit come to the world before Him, then the Spirit would have said that He would send the Son. (11) According to the Italians, the words mission, presentation and procession have the same meaning. If we accept this argument, we must conclude that Christ proceeds from Himself, since He says to his disciples that He will present Himself to them. Of course, such an assumption is blasphemous. And since Isajah says that the Spirit sends the Son, we must conclude that the Son proceeds from the Spirit. (12) The Italians believe that it is wrong for us to say the Spirit proceeds from the Father without adding "and from the Son". However Christ himself says that the Spirit proceeds from the Father, without adding "and from me as well". (13) They further argue that if we cannot find any scriptural or patristic passage, where it is explicitly said that the Spirit does not proceed from the Son, we must accept the doctrine of Filioque. This is a sophism. A fact can not be denied, simply because it is not explicitly affirmed anywhere (14). Moreover Dionysios the Areopagite says explicitly that the Father is the only fountain of the Godhead. That means that the Father is the Father of the Son and the "Proboleus" of the Spirit and unites their hypostases. (15) One could argue that if the Father is the fountain of the Godhead, He is also fountain of Himself, since He is also God. This is not true. Although we say that the Spirit proceeds from God, we do not say that the Spirit proceeds from Himself, although the Spirit is also God. The Father is called fountain of the Godhead that springs out from Him, i. e. of the Son and the Spirit, not of Himself. Since therefore Dionysios calls the Father the only fountain of the Godhead, the Spirit cannot proceed also from the Son; therefore we can answer to the Italians that there exists at least one patristic passage, where their doctrine is explicitly rejected. (16) If they answer to us that Dionysios says that the Father is the only fountain of the Godhead of the Spirit and not of His hypostasis, they have to be reminded that the word "fountain" is equivalent to the word "proboleus". This has already been proved. (17) They argue again that if we cannot find any proof against the Filioque either in the Scripture or in the patristic literature, we must accept this doctrine. (18) According to them if somewhere it is written that the Spirit proceeds

from the Father, this does not mean that the procession from the Son is denied. If one says that Peter is walking, this does not exclude the possibility that Martin is walking as well, together with Peter. However, when we ask them, why it is necessary for us to accept the Filioque, they repeat their arguments about the intellect and the will of God, which have been already disproved. (19) Finally they argue that Christ did not say that the Spirit proceeds also from Himself, since He used to attribute everything to His Father, minimising His own contribution. However the same was done by the Fathers of the Ecumenical Councils, who affirmed that the Spirit proceeds from the Father, without adding "and from the Son". If the doctrine of the Italians had been true, the Fathers would have added the phrase "Filioque" to the Credo. Therefore the Italians must keep silence and stop arguing on this subject.

IOANNIS VASSIS / RETHYMNO

EIN ALTER ZEUGE VON ZWEI BRIEFEN DES NIKEPHOROS KALLISTOS XANTHOPULOS*

Robert Browning hat vor kurzem[1] zwei unbekannte Briefe des jungen Nikephoros Kallistos Xanthopulos ediert. Es handelt sich um zwei fiktive Briefe. Der erste ist vorgeblich von einem Mönch namens Ignatios an Nikephoros gerichtet; wie der Titel besagt, handelt es sich in der Tat um einen Brief des Nikephoros an sich selbst (πρὸς ἑαυτόν). Dieser Ignatios fordert nun Nikephoros auf, einen Kommentar zu den Reden des Gregorios von Nazianz, die nicht gelesen werden (μὴ ἀναγινωσκόμενοι λόγοι), zu verfassen. In dem zweiten Brief nimmt Nikephoros die Aufforderung an, nachdem er zunächst vor der Inangriffnahme angesichts des schwerwiegenden Unternehmens seine Scheu bekannt hat, da er noch zu jung und unerfahren sei.

Der Herausgeber der Briefe nimmt zu Recht an, daß sie ursprünglich als Vorwort zu dem Kommentar des Nikephoros gedacht waren. Die handschriftliche Überlieferung dieses noch nicht vollständig edierten[2] Werkes zeigt indessen, daß Nikephoros schließlich seine Meinung geändert haben muß. Die Briefe sind in keiner Handschrift des Kommentars enthalten, dem Werk wird kein Vorwort vorausgeschickt[3]. Hier sei jedoch folgendes angemerkt: in allen Hss., die uns hauptsächlich seit Sajdak[4] bekannt sind,

* Prof. A. Kambylis bin ich für wertvolle Kritik und Hinweise zu Dank verpflichtet.

[1] R. BROWNING, A Young Man in a Hurry – Two Unpublished Letters of Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, in: Δώρημα στὸν Ἰ. Καραγιαννόπουλο. *Βυζαντινά* 13 (1985) 143–153 (= R. BROWNING, History, Language and Literacy in the Byzantine World. Variorum Reprints, Northampton 1989, X).

[2] Zu den edierten Specimina s. F. LEFHERZ, Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten. Bonn 1958, 144 (mit Anm. 85–87).

[3] Vgl. BROWNING (wie A. 1) 145.

[4] J. SAJDAK, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I (*Meletemata Patristica* 1). Krakau 1914, 191–198. Vgl. dazu R. E. SINKEWICZ – W. M. HAYES, Manuscript Listings for the Authored Works of the Palaeologan Period (*Greek Index Project Series* 2). Toronto 1989, unter „Xanthopoulos Nikephoros" Werk Nr. 32 *Scholia in opera Gregorii Nazianzeni* (Fiche 2, D 20); dort nur noch eine bisher unbekannte Hs. mit dem Nikephoros-Kommentar (Leningrad, Biblioteka Akademii Nauk, Etr. Q 10 [464], aus dem 15. Jh.).

wird der Nikephoros-Kommentar zu den μὴ ἀναγινωσκόμενοι λόγοι des Gregorios von Nazianz nicht als selbständiges Werk überliefert, sondern dem Haupttext, d.h. den entsprechenden Reden, beigefügt. Unter diesen Umständen war ein Vorwort zum kommentierenden, als Begleittext empfundenen Werk entbehrlich.

Problematisch schien Browning allerdings die Stelle, an der die Briefe innerhalb der ihm bekannten Hs. überliefert sind[5]. Seine Edition erfolgte aufgrund einer einzigen Handschrift, des Vaticanus Ottobonianus gr. 32 (im folgenden: V), dessen hier interessierender Teil aus dem 16. Jh. stammt. Die Briefe des Nikephoros sind hier mitten in einer Sammlung von sieben schedographischen Texten des 12. Jh.s überliefert. Die Frage nach der Art der Überlieferung wird nun durch die Heranziehung eines älteren Zeugen, der sogar zu Lebzeiten unseres Autors entstanden ist, geklärt. Außerdem wird dadurch auch ein an etlichen Stellen besserer Text gewonnen.

Im Rahmen der Vorbereitung einer kritischen Ausgabe des Gedichts *Hexaemeron* von Georgios Pisides stieß ich auf den Monacensis gr. 201 (im folgenden: M), einen Codex aus der zweiten Hälfte des 13. Jh.s, der wegen einer ziemlich umfangreichen Sammlung von „antistoichischen" schedographischen Texten des 12. Jh.s längst bekannt geworden ist[6]. In dieser Handschrift begegnen uns auf ff. 93r–97v dieselben Texte in derselben Reihenfolge wie in V (ff. 29r–37v): sieben Scheden, vier des Theodoros Prodromos, und jeweils eins des Konstantinos Manasses, Stephanos Katotikos und Barnabas von Zypern. Dem Ganzen folgen Prolegomena zur Rhetorik in beiden Handschriften. Etwa in der Mitte der schedographischen Sammlung nach den drei ersten Stücken des Prodromos finden sich in V (ff. 33r–35r) die Briefe des Nikephoros. In M beginnen sie ebenfalls gleich nach dem Schluß des dritten Textes und nehmen den ursprünglich freien unteren Rand der ff. 95v und 96r (hier auf den Schluß des vierten

[5] Browning (wie A. 1) 145: „How the letters survived to be incorporated in a minor teaching collection we do not know".

[6] Vgl. S. D. Papadimitriu, Feodor Prodrom. Istoriko-literaturnoe izslědovanie. Odessa 1905, 422ff. u. 428ff.; W. Hörandner, Theodoros Prodromos. Historische Gedichte (*WBS* 11). Wien 1974, 63f.; R. Browning, Ὁ Μαρκιανὸς ἑλληνικὸς κῶδιξ XI. 31 καὶ ἡ βυζαντινὴ σχεδογραφία. *Παρνασσός* 15 (1973) 506–519 (und Separatdruck Athen 1973, in: *Κείμενα καὶ μελέται νεοελληνικῆς Φιλολογίας* 87) (= Il codice Marciano Gr. XI. 31 e la schedografia bizantina, in: Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei [*Medioevo e Umanesimo* 24]. Padua 1976, 21–34 = Ders., Studies on Byzantine History, Literature and Education. London 1977, XVI). Zu den schedographischen Texten von Theodoros Prodromos s. jetzt I. Vassis, Graeca sunt, non leguntur. Zu den schedographischen Spielereien des Theodoros Prodromos. *BZ* 86/87 (1993/94) 1–19.

Textes folgend) sowie das ganze f. 96v ein, das vom Hauptschreiber ausgespart worden war; sie wurden von einer anderen Hand aus dem Ende des 13. Jh.s in kleinster Schrift geschrieben. Demnach wurden die zwei Briefe, die in keinem Zusammenhang mit den schedographischen Texten stehen, erst nachträglich in ihrer Mitte untergebracht. Der Schreiber von V kann sie in dieser Umgebung nur in M bzw. in einer von ihm abstammenden Handschrift vorgefunden und abgeschrieben haben.

Dieser Annahme widerspricht auch nicht die Form des von V gebotenen Textes; in V findet sich keine bessere Lesart gegenüber M. Im Gegenteil: einige Fehler von V lassen sich als Ergebnis der Mißdeutung der Schrift von M erklären. Als Beispiel sei ein Fehler von V angeführt, der in der falschen Deutung des Buchstaben Kappa seinen Ursprung hat[7]: 14 (11) εὐήλειαν V (εὐηλίαν in app., εὐθηλίαν in textu corr. Br.) εὔκλειαν M. Die Tatsache, daß Kappa in M wie ein großes Minuskel-Eta aussieht, erklärt den Fehler von V. In 71 (59) τὸν Ἕλληνα M kann andererseits die bekannte Abkürzung für -ὸν (zwei kleine, parallele und schräg hochgestellte Striche), so wie sie in M geschrieben ist, leicht als eine Apostrophe mißdeutet werden; so läßt sich der Fehler τ' Ἕλληνα von V aufgrund des Schriftbildes von M erklären.

In der folgenden Liste werden alle abweichenden Lesarten von M denen von V gegenübergestellt. Daraus geht hervor, daß M immer einen besseren und vollständigeren Text als V bietet. Alle Fehler von M kehren in V wieder[8]. Dieser enthält wie zu erwarten auch eigene Fehler dazu (sie sind in der folgenden Liste leicht zu erkennen), überliefert aber nirgendwo eine bessere Lesart als seine Vorlage M[9]. Die Nachkollation von V hat

[7] Ich zitiere nach Zeile der Ausgabe von Browning (wie A. 1); in Parenthese wird die Zeilennummer der nachstehenden Neuedition angegeben.

[8] Einige Bindefehler: 9 (7/8) βιβλίοις τοιούτοις statt βίβλοις τοιαύταις (vgl. ausführlicher gleich unten); 12 (10) ὅλης statt ὅλην; 25/6 (21) τὴν τοῦ μεγάλου ἰσχὺν statt τοῦ μεγάλου τὴν ἰσχὺν (darüber gleich unten); 74 (62) ὅση statt ὅσοι; 76 (63) τὸ statt τοῦ; 85 (71) μὴ δι' ἄλλο statt μηδ' ἄλλο; 115/16 (97) παραλείποντα statt παραλείποντι. Da die Hand, die in M die Briefe kopiert hat, in das Ende des 13. oder spätestens den Anfang des 14. Jh.s, d.h. in die Zeit Nikephoros', zu datieren ist (und nichts steht der Annahme im Wege, daß der Codex aus Konstantinopel stammt), wäre zu fragen, ob wir es in M vielleicht mit einem Autographon des Autors zu tun haben. Einige dieser Fehler aber, die einem Autor kaum unterlaufen konnten, scheinen dieser wenngleich naheliegenden Annahme zu widersprechen. Daß andererseits der Schreiber von M das mit einigen Korrekturen und Doppellesungen versehene Autographon des Autors vor sich haben könnte (vgl. z.B. die Variante zu 91 [77]), wäre durchaus denkbar.

[9] Mit Ausnahme von vier Stellen, an denen V die richtige Betonung bzw. Form leicht erkannt, vielleicht auch unbewußt wiederhergestellt hat: 49 (40) μέγα τε V: μέγά τε M; 88 (74) οὐκ V: οὔκ M; 89 (75) προσέχων V: πρὸ σέχων ex πρὸς δ' ἔχων M; 108 (91) ὡς εἰκὸς V:

übrigens ergeben, daß einige Fehler des gedruckten Textes nicht auf das Konto von V gehen[10].

	Br	V	M
2	ὁσιοτάτου	ὁσιοτάτου	ὁσιωτάτου
9 (7)	εἴπερ τινὸς[11]	εἰπέρ τινες	εἴπέρ τινες recte
13 (10)	τὴν τῶν λόγων in textu,[12]		
	τὸ τῶν λόγων in comm.	= M	τὸ τῶν λόγων
13 (11)	ὕφος	= M	ὕψος
13 (11)	ἅπασι τοῦ ἀνδρὸς corr.	ἅπασι (-σιν^{ac}) τῖς ἀ.	ἅπασι τοῖς ἀνδρὸς[13]
14 (11)	εὐθηλίαν corr.,		
	εὐηλίαν in app.	εὐήλειαν	εὔκλειαν
16 (13)	μηδ' ἐς	μηδ' εὐ	μήδ' ἐς
18 (14)	ἐμὸν	ἐμὸν	ἐμοὶ
18 (14)	πεφιλημένον	= M	πεφιλμένον
23 (19)	ἀναγινωσκομένη corr.[14]	= M	ἀναγινωσκομένων
24 (20)	ὥς ἐνὸν	ὥς ἐνὸν	ἥμ (ἥμ del.) καὶ ὥς ἐνὸν
27 (22)	<αὐτὸν> post μέγα suppl.	om.	om.
28 (23)	προσσχεῖν corr.	= M	προσχεῖν
32 (26)	διεξιόντι corr.	δεξιόντι (sic)	διεξιόντι
33 (27)	ἴσα	= M	ὅσα recte
35 (29)	ἔνοντος	ἔνοντος	ἐνόντος
36 (30)	ἄλλως τε δὴ	= M	ἄλλως τε δὲ
37 (30)	ἐξ ἔτι	ἔξετι	ἐξέτι
39 (31)	ἐμποδὼν corr.	ἀμποδὼν	ἐμποδῶ̊ν
39 (32)	δέ σοι	δέ σοι	δέ σοι (σε ^{ac})
40 (32)	ὑποθράττη	ὑποθράττη	ὑποθράττοι
46 (38)	φαίνεται ἂν	= M	φαίνεται ὂν recte
47 (38)	δυσχερέστερον	δυσχερέτερει^{ac},	
		δυσχερέστερον^{pc}	δυσχερές τε

ὡσεικὸς M. Diese „besseren" Lesarten von V können natürlich keineswegs als echte Trennfehler von ihm gegen M betrachtet werden und die Annahme für seine Abhängigkeit von M in Zweifel ziehen.

[10] Vgl. gleich unten zu 9, 13, 36, 46, 50, 58, 65, 78, 101, 102, 109. Druckfehler der Ausgabe Br.: 9 τοιοῦτοις statt τοιούτοις; 12 ἐξήρταμαι statt ἐξήρτημαι VM; 13 τὴν τῶν λόγων statt τὸ τῶν λόγων VM (vgl. z.St.); 26 τοῦτοις statt τούτοις; 35 το statt τὸ; 37 (im Apparat) διεξιόντα statt 32 δ.; 46 πρῶτην statt πρώτην; 65 και statt καὶ; 68 (im Apparat) οἰκότος statt 66/67 οἰκ.

[11] Einige zum Teil richtige Konjekturen zum gedruckten Text hat D. I. Polemis, Διορθώσεις σὲ βυζαντινὰ κείμενα. *Ἑλληνικά* 42 (1991–1992) 170–171, jüngst vorgeschlagen. Zu dieser Stelle schlug er (ebd. 170) *εἴπερ τινὶ* vor.

[12] Bei der in den Text gesetzten Lesart handelt es sich offenbar um einen Druckfehler.

[13] Die Lesart *ἐν ἅπασι τοῖς ἀνδρὸς* ist richtig; vgl. 17 (13/14) *τοῖς αὐτοῦ πᾶσιν* und 80 (67) *ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ.*

[14] Daß die Lesart *ἀναγινωσκομένων* keinen Anlaß zur Korrektur gibt, hat Polemis (wie A. 11) 170f. bereits erkannt und überzeugend gezeigt.

47 (38)	εἰδέναι	εἰδέναι	εἰδέναι (εἶναι^{ac})
47 (39)	ἀνύσαι	ἀνῦσαι	ἀνῦσαι
49 (40)	μέγα τε	μέγα τε	μέγά τε
50 (41)	καὶ τῇ [καὶ] ἀληθείᾳ	= M	κριτῇ καὶ ἀληθεία[15]
58 (47)	τυγχανόμεθα	= M	τυγχάνομεν recte
60 (50)	ἂν ἐν μεθέξει	ἂν ὁποσοῦν ἐν μ.	ἂν ὁπωσοῦν ἐν μ.
65 (53/4)	βίβλου περὶ	= M	βίβλου πέρι
65 (54)	ταὐτὸ	ταυτὸ	ταυτὸ
67 (56)	εἴπερ τινὶ	εἴπέρ τινι	εἴπέρ τινι
68 (56)	ὅση	ὅση	καὶ ὅση
68 (56)	φιλοσοφεῖν	φιλοσοφεῖν	φιλοσοφεῖ
70 (58)	ὅσα γῆ τε corr.	= M	ὅσά τε γῆ
71 (59)	ἧς τε	= M	ἧς τὲ
71 (59)	τὸν Ἕλληνα corr.	τ' ἕλληνα	τὸν ἕλληνα
74 (62)	ὅσοι corr.	ὅση	ὅση
75 (62)	τούτων	τούτων	τούτω (τούτων^{ac})
78 (65)	προβάλλουσα	= M	προσβάλλουσα recte[16]
79 (65/6)	καὶ τὸν αὐτὸν corr.	καὶ τ' αὐτὸν	κατ' αὐτὸν
80 (66)	τά σοι	= M	τὰ σοὶ
80 (67)	ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς	ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς	ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ recte[17]
81/2 (68)	[τοὺς] ὅλως παρακύπτειν	τοὺς ὅλως παρ.	τὸ καὶ ὅλως παρ. recte
82 (68)	καὶ συγγνώμην corr.	καὶ σὺ γνώμην	καὶ συγγνωμην (sic)
84 (70)	μαθητὴς	μαθητὴς	καὶ μαθητὴς
84 (70)	ἐς διδασκάλους	ἐς διδασκάλους	ἐς διδασκάλου recte
85 (71)	δι' ἄλλο τι	δι' ἄλλό τι	δι' ἄλλό τι
88 (74)	φὴς corr.	φησὶ	φὴς
88 (74)	οὐκ	οὐκ	οὐκ
89 (75)	προσέχων	προσέχων	πρὸσέχων (πρὸς δ' ^{ac})
89 (75)	οὐκ ἄν τι[18]	οὐκ' ἄν τι	οὐδέν (οὐδ' ἕν^{ac}) τι recte
90 (76)	ἐμαυτῷ corr.	ἐμαυτῶν	ἐμαυτῶ
91 (76)	τοῦτ' αὐτὸ corr.	τοῦτ' αὐτοῦ	τοῦτ' αὐτὸ
91 (77)	λέγοις	λέγεις	λέγεις
91 (77)	ἐμὴν corr.	ἐμὼν (sic)	ἐμὴν
91 (77)	μὴ τοιοῦτος	μὴ τοιοῦτος	μὴ τοιοῦτος
			(γρ. μὴ σοφὸς sscr.)
94 (79)	ὁ θεὸς	ὁ θεὸς	γε (ut vid.) θεὸς
96 (81)	κἀμοί τι	κἀμοῖ τι	κἀμοὶ τὶ

[15] Zu Nikephoros 50 (41): *παρ' ἐμοὶ κριτῇ καὶ ἀληθείᾳ* vgl. Procop. Gaz. *Ep.* 2,5 Garzya-Loenertz: *παρ' ἐμοὶ δὲ κριτῇ.*

[16] Das Richtige hat bereits Polemis (wie A. 11) 171 wiederhergestellt. Neben der von ihm angegebenen Parallelstelle aus Basileios vgl. auch Procop. Gaz. *Ep.* 19,13 Garzya-Loenertz: *λαμπρότερόν μοι τὸν ἥλιον προσβάλλειν δοκῶ.*

[17] Vgl. oben zu 13 (11) (mit A. 13).

[18] Polemis (wie A. 11) 171 schlug ἕν anstelle von ἂν vor; das verlangt allerdings, auch wenn Polemis nicht ausdrücklich darauf hingewiesen hat, die Änderung des vorangehenden οὐκ in οὐχ.

99 (83)	ἐπιβάλλω	ἐπιβάλλω (τῇ βιβλῷ i. mg.)	ἐπιβάλλω τῇ βίβλω
101 (85)	†διανα†	= M	δίκην
102 (86)	ὅσαις	= M	ὅσα τὲ
102 (86)	θαυμαστῷ	= M	θαυμασίω
103 (87)	τε	τὲ	τὲ
103 (87)	ὑπερτίμῳ	ὑπέρτιμω	ὑπερτίμω
104 (87)	τε	τὲ	τὲ
105 (88)	ὡς ἐν ἡμῖν	ὡς ἐν ἡμῖν	ὡσενὸν ἡμῖν
105/6 (89)	πέμπομεν	πέμπομεν	πέμψομεν ex corr. ut vid.
108 (91)	ὡς εἰκὸς	ὡς εἰκὸς	ὡσεικὸς
109 (92)	ἑκουσακουσίως	= M	ἑκουσιακουσίως
111 (93)	θεῷ corr.	= M	θείω
112 (94/5)	περιωνύμῳ <ναῷ>	περιωνύμω	περιωνύμω δόμω
114 (96)	ἄχθος	ἔχθος	ἄχθος
115/6 (97)	παραλείποντι corr.	= M	παραλείποντα
116 (97/8)	ἐν τοῖς	ἐν τοῖς	ἔν τε τοῖς
116 (98)	ὁμῶς	ὁμῶν	ὁμοῦ

Aus der vorangehenden Liste geht deutlich hervor, daß der Text der beiden Briefe schon durch die Heranziehung des Monacensis an vielen Stellen verbessert werden muß; da im übrigen zusätzlich zu den von Browning vorgeschlagenen Korrekturen einige von Polemis (wie A. 11) hinzugekommen sind und außerdem der Text (gelegentlich auch die Interpunktion) meiner Meinung nach auch an einigen Stellen geändert bzw. korrigiert werden muß, halte ich es für angebracht, die beiden Briefe im folgenden neu zu edieren.

Zuerst aber seien hier zwei Verbesserungsvorschläge zu weiteren Stellen der Briefe kurz diskutiert (ich zitiere nach der Zeile der Ausgabe von Browning; in Parenthesen werden die Zeilen der neuen Ausgabe beigegeben):

9–12 (7–10): καὶ βιβλίοις τοιούτοις χαίρομεν, αἳ δὴ περὶ τὴν αὐτῆς κτῆσιν ἀρίστως διεξιᾶσι, καὶ μάλιστα πάντων ἣ τὸν θαυμαστὸν Γρηγόριον ἔσχεν ἐπώνυμον. ταύτῃ δὴ τῇ βίβλῳ προστέτηκα καὶ ὅλην ταύτης ἐξήρτημαι τὴν ψυχὴν κτλ.

Die Lesart der beiden Codices βιβλίοις τοιούτοις, die auch von Browning in den Text übernommen wurde, stimmt mit den Relativpronomina der darauffolgenden Nebensätze αἳ und ἣ nicht überein. Man muß entweder βιβλίοις τοιούτοις zu *βίβλοις τοιαύταις*, oder αἳ und ἣ zu ἃ und ὃ ändern. Die zweite Lösung ist deshalb zu verwerfen, weil sie zwei fehlerhafte Stellen voraussetzt und weniger „ökonomisch“ als die erste ist. Gleich im nächsten Satz ist wiederum die Rede von dem Buch des Gregorios, und hier wird es auch als βίβλος bezeichnet. Auch letzteres spricht für die erste Korrekturmöglichkeit (βίβλοις τοιαύταις), die wohl als *lectio difficilior* zu betrachten ist.

25–27 (20–22): τῶν δ᾽ αὖ μὴ ἀναγινωσκομένων (sc. τῇ βίβλῳ) καὶ ταῦτα τὴν τοῦ μεγάλου ἰσχὺν ἐν τούτοις διαφυλάττοντος, δι᾽ ὧν οἶμαι καὶ τὸ μέγα τῆς θεολογίας κτήσασθαι ὄνομα, παντελῶς ὀλίγοις (sc. φιλοτιμήσασθαι ἐξεγένετο).

Die von beiden Codices überlieferte Lesart τὴν τοῦ μεγάλου ἰσχὺν kann nur als Objekt des Partizips διαφυλάττοντος aufgefaßt werden. Welches wäre aber in diesem Fall das Subjekt des Partizips? Wer oder was bewahrt die Kraft des Großen Theologen in ihnen (d.h. in den nicht gelesenen Reden)? Wenn man annimmt, daß die nicht gelesenen Reden als Subjekt gemeint sind, dann müßte das Partizip διαφυλαττόντων lauten, und in diesem Fall wäre ἐν τούτοις überflüssig. Wäre das Subjekt τῇ βίβλῳ, dann würde das Partizip διαφυλαττούσῃ heißen. Ich meine, daß διαφυλάττοντος ein absoluter Genitiv ist und τοῦ μεγάλου als sein Subjekt aufzufassen ist; τὴν ἰσχὺν ist dann das Objekt des Partizips, und der Text kann folgendermaßen verstanden werden: „der große Theologe bewahrt seine Kraft denn auch in den nicht gelesenen Reden“. Der Text muß nun entsprechend korrigiert werden: καὶ ταῦτα *τοῦ μεγάλου τὴν ἰσχὺν* ἐν τούτοις διαφυλάττοντος.

Es folgt die neue Edition der Briefe.

Τοῦ φιλοσοφωτάτου κυροῦ Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου ἐπιστολὴ πρὸς ἑαυτὸν ὡς ἀπὸ τοῦ ὁσιωτάτου δῆθεν μοναχοῦ κυροῦ Ἰγνατίου

Ἀδικεῖς, ὦ θαυμάσιε, τοσαύτης σοφίας μετειληφὼς καὶ μηδὲ βραχύ τι ταύτης
ἡμῖν, καὶ ταῦτα φιλοῦσι τε ἅμα καὶ φιλουμένοις, μεταδοῦναι μηδαμῶς προθυ-
μούμενος. οἶσθα δὲ πάντως ὁπόσα τοῖς ἄλλοις χαίρειν εἰπόντες ἑνὶ μόνῳ 5
ἐξηρτησάμεθα τὰ ἡμέτερα καὶ φιλοσοφίᾳ, ὅση πρὸς θεὸν ἄγει καὶ τῶν ἄλλων
ἀπάγει καὶ πάντων πείθει καταφρονεῖν, εἴπερ τινὲς προστετήκαμεν καὶ βίβλοις
τοιαύταις χαίρομεν, αἳ δὴ περὶ τὴν αὐτῆς κτῆσιν ἀρίστως διεξιᾶσι, καὶ μάλιστα
πάντων ἣ τὸν θαυμαστὸν Γρηγόριον ἔσχεν ἐπώνυμον. ταύτῃ δὴ τῇ βίβλῳ προσ-
τέτηκα καὶ ὅλην ταύτης ἐξήρτημαι τὴν ψυχὴν τοῦτο μὲν καὶ διὰ τὸ τῶν λόγων 10
ὕψος, τοῦτο δὲ καὶ διὰ τὴν ἐν ἅπασι τοῖς ἀνδρὸς χάριν καὶ εὔκλειαν.
ἀπείρως δέ μοι λόγων παιδείας, ὅση καὶ ταῦτα πρὸς Ἕλληνας βλέπει, ἔχοντι
συμβαίνει μηδ᾽ ἐς τὸ παντελὲς τῆς αὐτοῦ διανοίας ἐπιβαίνειν καὶ τοῖς αὐτοῦ
πᾶσιν ὡς ἔφεσις ἐντρυφᾶν. λόγος δέ σε τὸ ἐμοὶ πεφιλμένον καὶ πάσῃ μὲν ἄλλῃ
σοφίᾳ περιεῖναι, ὅση τε τῆς ἔξω παιδείας καὶ ὅση δὴ ἡμετέρα κυρίως λελόγισται, 15
καὶ ταῦτα νέον ὄντα καὶ οὔπω εἰκοστοῦ ἐπιβεβηκότα ἐνιαυτοῦ. καὶ τοσοῦτον
φασί σε τῶν ἄλλων φέρεσθαι τὰ πρωτεῖα, καὶ μάλιστα δὴ τῇ ἀκριβεῖ ἐπιστήμῃ

M = Monac. gr. 201 6 φιλοσοφίᾳ Polemis: φιλοσοφία M 7 εἴπέρ τινες M 7/8 βίβλοις τοιαύταις scripsi: βιβλίοις τοιούτοις M 10 ὅλην Browning: ὅλης M 13 μήδ᾽ M

βίβλου τῆς εἰρημένης, ὅσον μηδ' ἄλλῳ τινὶ ταύτῃ τῶν πρωτείων ἐξίστασθαι.
ἀναγινωσκομένων μέντοι τῇ βίβλῳ πολλοῖς φιλοτιμήσασθαι ἐξεγένετο, ἀφ' ὧν
20 καὶ ὡς ἐνὸν ἡμῖν ἡ τῶν ῥημάτων θηρᾶται διάνοια, τῶν δ' αὖ μὴ ἀναγινω-
σκομένων καὶ ταῦτα τοῦ μεγάλου τὴν ἰσχὺν ἐν τούτοις διαφυλάττοντος, δι' ὧν
οἶμαι καὶ τὸ μέγα τῆς θεολογίας κτήσασθαι ὄνομα, παντελῶς ὀλίγοις. τούτοις δή
σε καθικετεύω καὶ ἔτι προσσχεῖν καὶ σχολίοις δή τισι τὸν τοῦ μεγάλου νοῦν ὡς
ἐνὸν ἡμῖν ἀκριβώσασθαι συντετμημένως λίαν καὶ συνετῶς καὶ τὸ πλεῖον σαφῶς·
25 τῷ γὰρ Κρήτης Ἠλιοὺ ἐν τούτοις δὴ ἐντυχόντες τοσοῦτον ἀπωνάμεθα τῆς
σπουδῆς τῇ ἀπειρίᾳ τῶν λόγων (καὶ ταῦτα λαμπρῶς οὕτω διεξιόντι καὶ ὡς οὐκ
οἶδ' εἴ τις περὶ αὐτῶν ἕτερος, ὥς φασιν) ὅσα καὶ εἰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν τῇ βίβλῳ
ἐνετυγχάνομεν. σύνθου δὴ καὶ κατάνευσον, καὶ οἶδ' ὅτι μέγα τῷ βιβλίῳ κλέος
ἐσεῖται τὸ πόνημα. ἐκ τοῦ ῥᾴστου δέ σοι τὸ ἔργον ἐνόντος τοῦ βούλεσθαι, ἄλλως
30 τε δὲ καὶ τῇ τῶν ἐκκλησιῶν μητρί, τῇ τοῦ θεοῦ σοφίᾳ φημί, ἐνοικοῦντι ἐξέτι νέου
καὶ ἀεὶ ἐν αὐτῇ τὴν διατριβὴν ποιουμένῳ, τί ποτ' ἂν ἐμποδὼν ἐσεῖται πρὸς τὸ
ἐγχείρημα; μηδαμῶς δέ σοι τὸ τῆς ἡλικίας ὑποθράττοι νεώτερον· τῷ σοφῷ καὶ
γὰρ Σολομῶντι οὐ τῇ πολιᾷ, τῇ δ' αὖ συνέσει τὸ γῆρας ὁρίσασθαι ἐξεγένετο. σὺ
μὲν οὖν ἀπάρτι χεῖρα τῷ ἔργῳ ἐπίβαλε, ἐμοὶ δὲ καὶ πάσῃ τῇ ἀδελφότητι διὰ
35 σπουδῆς ὑπάρξει ταῖς εὐχαῖς τῇ σῇ σοφίᾳ συναιρέσθαι. ἔρρωσο.

Ἀντίγραμμα τοῦ αὐτοῦ

Τὸ γνῶθι σαυτόν, πατέρων σεβασμιώτατε καὶ σοφώτατε, τὴν ἀνωτάτω καὶ πρώ-
την φιλοσοφίαν, ἔμοιγε τοσοῦτον φαίνεται ὂν πάντων {εἶναι} δυσχερές τε εἰδέναι
καὶ ἀνύσαι οὐ ῥᾴδιον, ὅσον ἐκ τοῦ προχείρου οὐδὲν εἶναι δοκεῖ πρᾶγμα τῷ στενῷ
40 τῶν λέξεων κομιδῇ καὶ σαφεῖ· τὸ γάρ τινα ἑαυτὸν ἔχειν γνῶναι μέγα τε καὶ
πάντων μέγιστον παρ' ἐμοὶ κριτῇ καὶ ἀληθείᾳ λελόγισται. ἔστι γάρ πως καί τινα
μὴ εἰδότα λέγειν εἰδέναι καὶ τοῦτό ἐστιν ἀγνοεῖν κατὰ Πλάτωνα τὸ τῆς ἀγνοίας
διττόν, ὅτι τε ἀμαθῶς ἔχει καὶ ὅτι οὑτωσὶ διακείμενος ἀγνοεῖ. ἐμὲ τοιγαροῦν ἐς
τοσοῦτον ἀγνοίας ἐλθεῖν, ὥστε καὶ ἑαυτὸν ἀγνοεῖν, μή μοι γένοιτο δι' εὐχῆς ἔχω.
45 εἰ δὲ τῇ σῇ ἁγιότητι τοῦτο δοκοῦν ἐστιν ὡς ἐμοὶ τὰ τῆς μαθήσεως καὶ τῆς πράξεως

26/27 non inveni 30 ἐξέτι νέου Appian. *Bell. Civ.* 2,86 32 sq. *Sap.* 4,9 37 Diog. Vind. 2,10 (CPG II 19); Mac. Par. 3,3 (CPG II 153); Apost. 5,56a (CPG II 349) 41 παρ' ἐμοὶ κριτῇ Proc. Gaz. *Ep. 2,5* G.–L. 43 Plat. *Alcib.* I 117c–118b

19 an <τῶν> ἀναγινωσκομένων (cf. 20) scribendum? 20 καὶ p. corr., ἡμ a. corr. M 21 τοῦ μεγάλου τὴν ἰσχὺν scripsi: τὴν τοῦ μεγάλου ἰσχὺν M 23 προσσχεῖν Browning: προσχεῖν M 31 ἐμποδὼν (ο supra ὼ add.) M 32 σοι p. corr., σε a. corr. M 38 εἶναι seclusi εἰδέναι ex εἶναι corr. M 39 ἀνύσαι Browning: ἀνῦσαι M 40 μέγά τε M

ἐν καλῷ, θαυμαστὸν οὐδέν· παντὸς γὰρ ὄντι πλήρει καλοῦ συμβαίνει καὶ περὶ
πάντων τὰ κάλλιστα οἴεσθαι, ὧν ἡμεῖς ἐς τοσοῦτον πόρρω τυγχάνομεν, ὥστε καὶ
αἰσχύνης ἀναχεομένης τὰς ὄψεις πληρούμεθα τὰ αἰτούμενα διακούσαντες. μι-
κροῦ γὰρ δεῖν καὶ ὅπερ ἐνῆν ἡμῖν γνώσεως εἰς μνείαν τῆς βίβλου ἐλθοῦσιν
ἀπώλετο. τίς γὰρ ἂν ὁπωσοῦν ἐν μεθέξει γνώσεως ὢν τόλμης τοσοῦτον ἀνθά- 50
ψασθαι προθυμήσαιτο, ὡς μὴ ἑνὶ ἀλλὰ μικροῦ πᾶσι λόγοις, ὅσοι ῥητοί τ' ἄρρητοί
τε, καὶ πάσαις βίβλοις σχεδόν, ὅσαι ἡμέτεραι καὶ ὅσαι τῷ Ἕλληνι λόγῳ μάλιστα
χαίρουσιν, ἑαυτὸν ἐμβαλεῖν εἰς σαφήνειαν; οὕτω γὰρ ἔχω δόξης ἔγωγε βίβλου
πέρι τῆς εἰρημένης. συνδρομήν γάρ τινα καὶ συνέλευσιν ἐς ταὐτὸ πάντων λόγων
καὶ βίβλων ὁμοῦ ταύτην εἰπὼν οὐκ ἄν, οἶμαι, τοῦ εἰκότος ἁμάρτοιμι· ὁμολογεῖν 55
γὰρ ἀρίστως εἴπερ τινὶ ἔνεστι περὶ ἀγγέλων καὶ ὅση φύσις ἐν τούτοις φιλοσοφεῖ,
περὶ ψυχῆς καὶ νοῦ καὶ ἀνθρώπων, κόσμου τε καὶ κόσμου στοιχείων μίξεως καὶ
συγκράσεως, περὶ πάντων ὅσα τε γῆ καὶ θάλασσα διεξέρχεται· πάσῃ γραφῇ
διαπρέπει λαμπρῶς, ἧς τε νόμος καὶ χάρις προΐσταται καὶ ἣ τὸν Ἕλληνα λόγον
ἔχει διδάσκαλον ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας, μουσικῆς καὶ ἀστρονομίας, φιλο- 60
σοφίας καὶ ἣ τοῖς ῥήτορσιν ἀνεῖται, πᾶσιν ἁπλῶς φάναι λόγοις καὶ πράγμασιν
ἐπιβαίνει. τί δ' ἂν εἴποις περὶ τῶν ὅσοι θεωρίᾳ καὶ πράξει τούτῳ διδασκάλῳ
χρῶνται καὶ προηγῷ καὶ οἳ ταύταις σχολάζειν ἔγνωσαν; ταῦτα με ἐπέχει τοῦ καὶ
συνόλως εἰς νοῦν ἀγαγεῖν τὸ ζητούμενον· ἀτονεῖν μοι καὶ γὰρ εὐθὺς τὸν νοῦν
περιγίνεται ἀναπολοῦντι τὸ αἴτημα, ὄψις καθάπερ τῷ ἡλίῳ προσβάλλουσα· κατ' 65
αὐτὸν γὰρ αὐτὸν ἔδει ἄνδρα φανῆναι, εἰ καὶ παράδοξός πως ὁ λόγος, καὶ τά σοι
διὰ σπουδῆς ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ διαπράξασθαι, ἐμοὶ δ' ἀρκείτω παιδί τε ὄντι καὶ
οὔπω πεφθακότι τὸν μείρακα τὸ καὶ ὅλως παρακύπτειν τῇ βίβλῳ καὶ συγγνώμην
αἰτεῖν, ὅτι τοσούτου κατατολμῶ· μέγα γάρ μοι καὶ τὸ ἄλλων διεξιόντων ἀκούειν
αὐτῆς, καὶ εἴθε διὰ βίου παῖς εἴην καὶ μαθητὴς καὶ ἐς διδασκάλου ταύτης χάριν 70
φοιτᾶν εὐμοιρήσαιμι, καὶ μηδ' ἄλλό τι τῶν λόγων ὀναίμην, ἐτῶν καὶ ταῦτα πόρρω
γενόμενος, ἢ ταύτῃ ἐπεντρυφᾶν ἀκροώμενος· οὕτω γνώμης ἔχω καὶ οὕτω περὶ
ταύτης λογίζομαι.
ἐπεὶ δέ με καὶ σοφὸν εἶναι φὴς καὶ διὰ πάσης ἥκειν παιδείας, οὐκ οἶδα τίνι τῶν
ἡμετέρων προσέχων τὰ τοιαῦτα λογίζῃ· ἐγὼ γὰρ πάντοθεν ἀφορῶν οὐδέν τι τῶν 75
ἀγαθῶν ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ὅσα ἐμὲ γινώσκειν εἰκός, πλὴν εἰ μή γε τοῦτ' αὐτὸ
σοφίαν λέγεις ἐμήν, τὸ εἰδέναι ὅτι μὴ τοιοῦτος εἴην καὶ ὅτι αἰσθάνομαι ἀγνοῶν.
εἶεν. πλὴν ἀλλ' ἔδει μηδόλως τὴν ἀρχὴν ἀναβαλέσθαι, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς, ὅ φασιν,

46 cf. *Tit.* 1,15 51 cf. Hes. *Op.* 4, Soph. *OC* 1001 78 ἐξ αὐτῆς (= ἐξ ἀρχῆς) ἄρξασθαι cf. Mac. 2,18 (CPG II 145)

54 ταὐτὸ Browning: ταυτὸ M 56 εἴπέρ τινι M 58 ὅσά τε M 59 τὲ M 62 ὅσοι Browning: ὅση M τούτῳ ex τούτων corr. M 63 τοῦ corr. Kambylis: τὸ M 66 τὰ σοὶ M 71 μηδ' Polemis: μὴ δι' M 74 οὔκ M 75 πρὸσέχων p. corr., πρὸς δ' ἔχων a. corr. M οὐδὲν p. corr., οὐδ' ἕν a. corr. M 77 μὴ τοιοῦτος (γρ. μὴ σοφὸς suprascr.) M

ἄρξασθαι καὶ τὸ παράπαν μὴ ἀντειπεῖν. ἴσως γὰρ ἄν γε θεὸς ὁ δι' ὄνου πάλαι
80 λαλήσας καὶ ποιμέσι καὶ αἰπόλοις συκάμινα κνίζουσι πνευματικῆς μεταδοὺς
σοφίας κἀμοί τι παρέσχεν εἰπεῖν, σὴν χάριν καὶ τοῦτο. ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ τῆς παρα-
κοῆς ἔγκλημα μέγα καὶ ἀπειθεῖν πατρὶ κελεύοντι δυσχερές, πείθομαί σου τοῖς
λόγοις χαρᾷ καὶ φόβῳ σύμμικτος ὢν καὶ ἄρτι χεῖρας ἐπιβάλλω τῇ βίβλῳ. πλὴν σοὶ
καὶ πᾶσι τοῖς τῇ βίβλῳ ἐντευξομένοις προδιαγγέλλομεν, ὡς οὐδὲν ἡμῖν ἐξ ἑαυτῶν
85 σχεδόν τι τῇ βίβλῳ προστέθειται, ὅσα δὲ ἡμῖν ἐκ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐράνων δίκην
ἐκλέξασθαι ὅσα τε ἐντυχεῖν ἡμῖν ἐγένετο Ἠλιοὺ τῷ θαυμασίῳ καὶ ἀρίστῳ ἐξη-
γητῇ, Μαξίμῳ τε τῷ μεγάλῳ καὶ τῷ ὑπερτίμῳ Ψελλῷ, Γεωργίῳ τε καὶ Βασιλείῳ
τοῖς στιγματίαις καὶ ἄλλοις, ὧν δὴ τὰ ἐς μῆκος ῥηθέντα ὡς ἐνὸν ἡμῖν συντεμόντες
καὶ ἐγχειρίδιον ποιησάμενοι πέμψομεν· εἰ δὲ καὶ κατὰ γνώμην τῷ μεγάλῳ πατρί,
90 σὴ χάρις καὶ τοῦτο, ἐμοὶ δὲ τῆς τόλμης τὸ μή τι τῶν ἀπευκταίων παθεῖν ἐν χάριτος
μοίρᾳ ὡς εἰκὸς λογισθήσεται.
ἡμεῖς μὲν οὖν, ὡς εἴρηται, ἑκουσιακουσίως ἀπάρτι τῷ ἔργῳ προσκείμεθα, σὸν δ'
ἂν εἴη τοῦ λοιποῦ ἀρήγειν ἡμῖν ταῖς εὐχαῖς ἐκ μακροῦ καὶ ἵλεων ἡμῖν σὺν τῷ θείῳ
καὶ τὸν μέγαν ὡς ἐγχωροῦν ἀπεργάζεσθαι. ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία, ἧς τῷ περιω-
95 νύμῳ δόμῳ ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων κατοικεῖν ἐλάχομεν καὶ ἧς ἔνδον, πατρὶ κελεύοντι
εἴκοντες, τὸ τοσοῦτον τῆς σαφηνείας ἄχθος ἐπιφορτιζόμεθα, δοίη σοὶ μὲν ἰσχὺν
εὔχεσθαι, ἐμοὶ δὲ σαφηνίζειν ὡς δεῖ, μηδὲν τῶν ἀναγκαίων παραλείποντι ἔν τε
τοῖς περὶ αὐτῆς λόγοις μάλιστα καὶ πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις.

79 θεὸς – λαλήσας *Num.* 22,28 80 αἰπόλοις – κνίζουσι *Amos* 7,14 95 ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων Apost. 7,51a (CPG II 407), cf. CPG I 252 not.

81 κἀμοὶ τὶ M 85 ἐράνων M: an ἐράνου scribendum? 86 τὲ M 87 τὲ M τὲ M 88 ὡσενὸν M 89 πέμψομεν p. corr., πέμπομεν a. corr. ut vid. M 91 ὡσεικὸς M 97 παραλείποντι Browning: παραλείποντα M

REINHARD FLOGAUS / BERLIN

DER HEIMLICHE BLICK NACH WESTEN

Zur Rezeption von Augustins De trinitate durch Gregorios Palamas

Der Erforschung der überlieferten Schriften des von seiner Kirche mit dem Metropolitansitz von Thessaloniki ausgezeichneten Verteidigers der Hesychasten, Gregorios Palamas (1296–1359)[1], kommt angesichts von dessen überragender Bedeutung für das dogmatische Selbstverständnis der orthodoxen Theologie der Gegenwart eine besondere Wichtigkeit zu. Der 700. Geburtstag des Palamas scheint ein geeigneter Anlaß zu sein, um die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem wichtigsten Theologen der spätbyzantinischen Epoche erneut zu intensivieren. Schon der 600. Todestag des Palamas im Jahr 1959 hat sich positiv auf die Forschung ausgewirkt. Die damals von P. Chrestou († 1995) in Angriff genommene, bis heute freilich noch nicht abgeschlossene Gesamtedition der Werke[2] trug der Tatsache Rechnung, daß die noch im 19. Jh. weitgehend vergessene Theologie dieses byzantinischen Heiligen in unserem Jahrhundert eine ganz erstaunliche Renaissance erlebt hat. Zunächst ausgelöst durch den

[1] Die nach wie vor unübertroffene Biographie von J. MEYENDORFF, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris 1959, 45–170, der fast die gesamte Forschung gefolgt ist, beruft sich für diese Lebensdaten auf die Angabe des 1368 Palamas kanonisierenden Patriarchen Philotheos Kokkinos, der Metropolit von Thessaloniki sei 63 Jahre alt geworden und sein Episkopat habe zwölf Jahre gewährt (PG 151, 635 D). Der Angabe von Nikephoros Gregoras, Historia XXX, 22 (III, 284, 3 BEKKER), Palamas sei 1355 bereits „ἐν γήρᾳ" gewesen, folgt hingegen H.-V. BEYER, [Art.] Παλαμᾶς Γρηγόριος (Nr. 21546). *PLP* 9, 108–116, und datiert infolgedessen die Geburt des Palamas auf das Jahr 1294 und seinen Tod auf das Jahr 1357. Dies hat den Vorteil, daß die Erwähnung des Todes des Palamas durch Gregoras in seiner ansonsten mit den Ereignissen der Jahre 1357/58 abbrechenden Geschichte keinerlei Schwierigkeiten bereitet. Doch reicht die reichlich vage Angabe des Gregoras m.E. nicht aus, um die etablierte Chronologie als falsch zu erweisen.

[2] Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα I–V [bisher erschienen], ed. P. CHRESTOU u.a. Thessaloniki 1962–1992. Im folgenden wird Palamas nach dieser Edition zitiert. Die dort noch fehlenden (sogenannten) 63 Homilien werden nach der vorläufig emendierten Textform zitiert: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα. Εἰσαγωγή, κείμενον, μετάφρασις, σχόλια IX–XI, ed. P. CHRESTOU (Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 72, 76 u. 79). Thessaloniki 1981–1986.

athonitischen Namen-Jesu-Streit (1907–1913), wurde diese Entwicklung auf dem I. Kongreß für Orthodoxe Theologie in Athen (1936) durch den Aufruf des Patristikers G. Florovskij zu einer allgemeinen Rezeption des spezifischen Beitrages des Palamas zur orthodoxen Dogmatik weiter befördert.[3] Nicht zuletzt dank zahlreicher Publikationen von V. Lossky und J. Meyendorff wird deshalb heutzutage von seiten der Orthodoxie die Energienlehre des Palamas nicht nur als der Schlußstein des Lehrgebäudes der griechischen Väter verstanden, der alles andere zusammenhält und noch einmal in sich rekapituliert, sondern auch als Prüfstein der Rechtgläubigkeit gegenüber der abendländischen Tradition.[4] Umgekehrt erscheint aus dieser Perspektive die Ablehnung von Palamas' Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes durch die abendländische Theologie als der Schlußpunkt einer mit Aurelius Augustinus (354–430) einsetzenden abweichenden theologischen Entwicklung des lateinischen Westens, durch den dann die Trennung vom orthodoxen Osten endgültig festgeschrieben wurde.[5] Und nicht nur das: Manche orthodoxe Theologen sehen in dieser Distinktion sogar so etwas wie einen *articulus stantis et cadentis theologiae et fidei*. Wird sie abgelehnt, dann kommt es zur Profanisierung und Instrumentalisierung der Welt, zum Verschwinden der Religion und „zur Erscheinung von Nihilismus und Irrationalismus als fundamentalen existentiellen Kategorien des westlichen Menschen".[6] Umgekehrt vermag nach dieser Auffassung allein die Anwendung einer solchen Unterscheidung auf alle Bereiche des geschichtlichen Seins das Daseinsrecht und die Zukunft der Theologie zu gewährleisten.[7]

[3] Vgl. B. Schultze, Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie. *OCP* 17 (1951) 321–394; G. Florovskij, Patristics and Modern Theology, in: Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29. Novembre – 6. Décembre 1936, publiés par H.S. Alivisatos. Athen 1939, 238–242.

[4] Vgl. z.B. J. Meyendorff, The Holy Trinity, in: M.A. Fahey u. J. Meyendorff, Trinitarian Theology: East and West. Saint Thomas Aquinas – Saint Gregory Palamas. Brookline / Mass. 1977, 26: „Orthodox theologians would generally agree today that the Greek patristic tradition finds its fulfillment in the theology of St. Gregory Palamas..."; P. Evdokimov, L'Orthodoxie. Paris 1979, 184.

[5] Vgl. z.B. G. Florovskij, Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition. München 1989, 146f; C. Yannaras, The Distinction Between Essence and Energies and its Importance for Theology. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975) 242.

[6] C. Yannaras, a. O. 244; vgl. [ders.], Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens. Göttingen 1982, 71f u. 107.

[7] J. Panagopoulos, Ontologie oder Theologie der Person? Die Relevanz der patristischen Trinitätslehre für das Verständnis der menschlichen Person. *Kerygma u. Dogma* 39 (1993) 30.

Mag man auch solche steilen geschichtstheologischen Thesen getrost auf sich beruhen lassen, so ist doch auf jeden Fall der damit einhergehende Versuch abzulehnen, das heutige Verständnis des Palamismus als eines die orthodoxe von der heterodoxen lateinischen Tradition trennenden Schibboleths in die historischen Streitigkeiten in Byzanz um die Mitte des 14. Jh. zurückzuprojizieren. Die von orthodoxen Forschern immer wieder aufgestellte Behauptung, die Hauptgegner des Palamas, Barlaam v. Kalabrien (1290–1348), Gregorios Akindynos (ca. 1300–1348) und Nikephoros Gregoras (1292–1361), seien von der lateinischen Tradition beeinflußte Humanisten, Nominalisten, Thomisten, Agnostiker oder gar Materialisten gewesen [8], ist längst als völlig unhaltbar erwiesen.[9] Vielmehr handelte es sich sowohl bei dem Streit mit Barlaam um die Anwendbarkeit apodiktischer Syllogismen auf die immanente Trinitätslehre [10] als auch bei den sich anschließenden Auseinandersetzungen um die Natur des göttlichen Lichts zunächst um *innerbyzantinische* Kontroversen. Erst nach dem Tode des Palamas findet sich mit dem Athosmönch Prochoros Kydones (ca. 1330–

[8] Vgl. z.B. V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Graz 1961, 99; I. Karmires, Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας I. Graz ²1968, 348; M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Paris 1970, 232; M. Aghiorgoussis, Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence and Energies in God. *The Greek Orth. Theol. Review.* 23 (1978), 22. K.G. Bonis, Gregorios Palamas, der letzte der großen byzantinischen Theologen (1296–1359). Θεολογία 50 (1979), bezeichnet Barlaam als „Vertreter des *Ockhamschen* Nominalismus" (10) und behauptet, daß er als solcher (!) von der „thomistischen, philosophisch durchtränkten Theologie seiner Zeit" ausgegangen sei (17). I. Medvedev, Neue philosophische Ansätze im späten Byzanz. *JÖB* 31/2 (1981) 535, sieht bei ihm den „ersten Ausdruck materialistischer Weltauffassung in Byzanz". J. Meyendorff, Introduction, 194. 281f. 289, hat zwar jeden direkten lateinischen Einfluß auf Barlaam ausgeschlossen, ihn aber dafür zum „byzantinischen Nominalisten" und „Agnostiker" erklärt.

[9] Zu einer kritischen und detaillierten Zurückweisung all dieser Hypothesen, vgl. H.-G. Beck, Humanismus und Palamismus, in: XII[e] Congrès International des Etudes Byzantines 1961, Rapports I. Belgrad – Ochrid 1961, 63–82, und G. Schirò, Gregorio Palamas e la scienza profana, in: Le millénaire du Mont Athos. 963–1963. Études et Mélanges, Bd. II: Actes du Convegno internazionale di Studio à la Fondazione Giorgio Cini (3–6 septembre 1963) à Venise. Venezia – Chevetogne 1964, 81–96. Neben der späteren Konversion des Barlaam dürfte zu dieser Fehleinschätzung der Umstand beigetragen haben, daß lange Zeit die von der scholastischen Theologie beeinflußte Hauptschrift des Prochoros Kydones, *De essentia et operatione*, irrtümlich Akindynos zugeschrieben worden war (Buch VI wurde von M. Candal, *OCP* 20 [1954], 258–296, ediert; Fragmente v. Buch I u. II finden sich in PG 151, 1192–1241).

[10] Vgl. dazu G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14. / 15. Jh), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München 1977, 124–173.

1368) auch ein Antipalamit, der seine Kritik an der 1351 kirchlich approbierten Lehre nachweislich unter dem Einfluß der scholastischen Theologie formuliert hat. Der Gegensatz von westlicher und östlicher Theologie, wie wir ihn heute kennen, bildete also keineswegs den ursächlichen Hintergrund jener erbitterten Kämpfe innerhalb der griechischen Kirche, sondern war deren langfristige Konsequenz: Mit dem Sieg des Palamismus erhielt die Theologie in Byzanz endgültig jene antiphilosophisch-mystische Prägung, die sie von der rational-dialektischen Methode der abendländischen Scholastik unterscheiden sollte.[11]

Auf dem von der orthodoxen Forschung favorisierten Bild des Palamas als eines durch und durch antilateinisch gesinnten Theologen lag freilich von Anfang an ein gewisser Schatten, hatte der französische Assumptionist Martin Jugie doch bereits 1932 darauf hingewiesen, daß der Verteidiger der Hesychasten – in einer bis dahin beispiellosen Weise – entweder indirekt von Thomas v. Aquin oder direkt von Augustinus die Charakterisierung des Hl. Geistes als Liebe von Vater und Sohn übernommen hat.[12] Da freilich die *Capita* des Palamas, in denen sich der entsprechende Passus findet[13], spätestens 1349–1350 abgeschlossen waren[14], die

[11] Vgl. E. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964, 410.

[12] M. Jugie, [Art.] Palamas, *Dict. de Théol. Cath.* XI, 1766: „Fait remarquable dans l'histoire de la théologie grecque et byzantine, et, à notre connaissance, inouï jusque-là, Palamas expose sur le mystère des processions divines une théorie identique à celle de saint Augustin et de saint Thomas... Nous pensons que l'idée-mère lui est venue de saint Augustin par la traduction du De Trinitate de Maxime Planude, peut-être de saint Thomas par la traduction du Contra gentes de Démétrius Cydonès, terminée la veille de Noël 1354."

[13] Gregorios Palamas, Cap. 36 (V, 54, 25 – 55, 7): „Ἐκεῖνο δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνωτάτω λόγου οἷόν τις ἔρως ἐστὶν ἀπόρρητος τοῦ γεννήτορος πρὸς αὐτὸν τὸν ἀπορρήτως γεννηθέντα λόγον· ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ πατρὸς ἐπέραστος λόγος καὶ υἱὸς χρῆται πρὸς τὸν γεννήτορα, ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχων αὐτὸν συμπροελθόντα καὶ συμφυῶς ἐν αὐτῷ ἀναπαυόμενον. Παρ' οὗ λόγου, διὰ σαρκὸς ὁμιλήσαντος ἡμῖν, καὶ τὸ ὄνομα τῆς διαφόρου παρὰ τοῦ πατρὸς ὑπάρξεως ἐδιδάχθημεν τοῦ πνεύματος· καὶ μὴ τοῦ πατρὸς εἶναι τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ. 'Τὸ πνεῦμα γάρ, φησί, τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται', ἵν' ἡμεῖς ἐπιγνῶμεν οὐ λόγον μόνον, ἀλλὰ καὶ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρός, οὐ γεννώμενον ἀλλ' ἐκπορευόμενον· ὂν δὲ καὶ τοῦ υἱοῦ, παρὰ τοῦ πατρὸς τοῦτ' ἔχοντος ὡς ἀληθείας καὶ σοφίας καὶ λόγου πνεῦμα." Wohl in Unkenntnis dieser Stelle hatte V. Lossky, a. O. 104. 271. 310 u. ö., mit großem Nachdruck erklärt, der Heilige Geist könne von der Ostkirche niemals als Liebe zwischen Vater und Sohn aufgefaßt werden.

[14] So R. E. Sinkewicz, Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study. Toronto 1988, 49–54, u. P. Chrestou, Συγγράμματα V, 29f. J. Meyendorff, Introduction, 373f, hatte noch mit einer Entstehung vor 1347 gerechnet.

Übersetzung der *Summa contra gentes* aber erst Weihnachten 1354 von Demetrios Kydones (1324–1397/98) beendet wurde, bleibt nur die spätestens 1281 entstandene Übersetzung von *De trinitate* durch Maximos Planudes (ca. 1255–1305) als mögliche Quelle übrig.[15] Während in der Folge römisch-katholischerseits die Annahme eines solchen Traditionszusammenhanges üblich wurde, blieb er auf seiten der Orthodoxie umstritten. Hatte J. Meyendorff 1959 noch erklärt, es fände sich in *Cap.* 36 „ein psychologisches Bild, das demjenigen des Hl. Augustinus recht ähnlich [sei]"[16], so war E. Hussey 1972 diesbezüglich schon zurückhaltender und schlug als mögliche andere Quelle die Schrift *De spiritu sancto* von Didymos dem Blinden vor. Allenfalls eine indirekte Abhängigkeit von Augustinus mochte er noch zugestehen.[17] In seiner kritischen Erstedition der *Capita* meinte dann R. Sinkewicz 1988, jeden Einfluß der augustinischen Trinitätslehre auf Palamas *a priori* ausschließen zu können.[18] Im Gegensatz zu Meyendorff, der wie Jugie die Ansicht vertreten hatte, diese Äußerung des Palamas sei ohne Parallele in der theologischen Literatur der Byzantiner, hat Sinkewicz versucht, hier einen Zusammenhang mit Gregorios Sinaites († 1346) und dem geistlichen Vater des Palamas, Theoleptos v. Philadelphia († 1324/25), nachzukonstruieren – freilich ohne großen Erfolg.[19] P. Chrestou schließlich hat es in seiner vier Jahre danach vorgelegten Edition der *Capita* nicht mehr für nötig erachtet, Augustinus auch nur zu erwähnen.

[15] Diese in insgesamt 26 vollständigen Handschriften erhaltene Übersetzung ist – abgesehen von G. Rigotti, Massimo Planude traduttore di S. Agostino. Saggio di edizione del I libro del De Trinitate nella versione graeca. Milano, Università Cattolica 1990/91 (masch. Mag.-Diss.), 89–142, und dem in PG 147, 1113–1130, abgedruckten Fragment (XV, 17–19) – noch nicht ediert. [Anm. d. Red.: Siehe Korrekturzusatz am Ende des Beitrages.] Zur Qualität der Übersetzung und Handschriften vgl. M. Rackl, Die griechischen Augustinusübersetzungen, in: Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia I. Rom 1924, 10–17; sowie vollständiger G. Rigotti, a. O. 79–88 u. 143–155.

[16] J. Meyendorff, Introduction, 316.

[17] E. Hussey, The Palamite Trinitarian Models. *St. Vlad. Theol. Quarterly* 16 (1972) 83–89.

[18] A. O. 18.

[19] A. O. 25–34. Es handelt sich dabei einerseits beim Sinaiten um Capita per acrostichidem disposita 30f (PG 150, 1248 D) sowie um die Abschnitte 18–21 der Homilia in transfigurationem (ed. D. Balfour. Θεολογία 52 [1981] 631–681) und andererseits um Abschnitte aus den „Monastischen Reden" des Theoleptos. Ganz abgesehen von dem Schweigen des Palamas bezüglich des Sinaiten geht es an den entsprechenden Stellen nur um die bereits bei den Kappadoziern belegte Dreiheit von νοῦς, λόγος und πνεῦμα, ohne daß überhaupt die Liebe erwähnt würde. Bei Theoleptos hingegen erscheint zwar die Liebe als die den Menschen mit Gott verbindende *vis unitiva*, doch ist keine Rede von der Trinität und einer in ihr erkennbaren Analogie.

Fast könnte man den Eindruck gewinnen, als ob für die überwiegend konfessionell geprägte Palamas-Forschung die Möglichkeit einer Augustinusrezeption zu einer Glaubensfrage geworden wäre. Was – trotz des bisherigen Fehlens eindeutiger Beweise – für die römisch-katholischen Forscher längst eine ausgemachte Sache ist, ist vor dem Hintergrund der Bedeutung des Palamas für die Orthodoxie der Gegenwart einfach zu unvorstellbar, als daß es ernsthaft in Erwägung gezogen würde. Nun ließe sich solches ja noch irgendwie hinnehmen, wenn sich jene stichwortartigen Übereinstimmungen mit dem griechischen Text von *De trinitate* tatsächlich auf *Cap.* 36 beschränkten. Dies ist aber nicht der Fall. Auch die beiden vorhergehenden und das nachfolgende Kapitel weisen deutliche Ähnlichkeiten zu Überlegungen Augustins in seinen Büchern über die Dreieinigkeit auf. Doch all diese Parallelen, von denen später noch im einzelnen zu reden sein wird, sind von sekundärer Bedeutung angesichts von jenen wörtlich aus der Übersetzung des Planudes übernommenen Passagen, die sich in *Cap.* 125–135 finden.[20] Dort hatte Palamas versucht, sich die von Augustinus gegen Eunomios ins Felde geführte sprachlogische Unterscheidung von substantiellen, akzidentiellen und relativen Aussagen zunutze zu machen, um die Behauptung seiner eigenen Gegner, die Energie sei ein bloßes Akzidens, zu widerlegen. So ist z.B. das 125. Kapitel des Palamas zu großen Teilen eine wörtliche Wiedergabe jenes Resümees des V. Buches von *De trinitate*, das Augustinus zu Beginn des XV. Buches im Rahmen einer Zusammenfassung des Inhalts der vorangegangenen Bücher gegeben hatte. Der Behauptung des Eunomios, alle Aussagen über Gott bezögen sich auf dessen Substanz, war dort von ihm entgegengehalten worden, die Bezeichnungen „Vater", „Sohn" oder auch „Schöpfer" seien nicht substantiell, sondern beziehentlich (*relative* / ἀναφορικῶς) zu verstehen, da sie sich jeweils auf

[20] Zur Verdeutlichung der Abhängigkeit wird im folgenden jeweils in drei Spalten der lateinische Originaltext nach der Edition im Corpus Christianorum. Series Latina [Abk.: CCSL] 50 u. 50A, die Übersetzung des Planudes und der entsprechende Passus aus den Capita des Palamas wiedergegeben. Die griechische Übersetzung, deren Vorlage im übrigen mit dem lateinischen Textzeugen T verwandt zu sein scheint, wird nach der einzigen in deutschen Bibliotheken vorhandenen Abschrift, dem Cod. Monacensis gr. 54, f. 1r–263r, zitiert. Dabei handelt es sich um ein sorgfältig kopiertes, gut erhaltenes und abgesehen von dem Fehlen von XII, 1, 1 – 2, 2 (CCSL 50A, 356, 1 – 357, 11) vollständiges Manuskript aus dem 16. Jahrhundert. Akzentsetzung, Interpunktion und Verwendung von Versalien wurden den modernen Normen angepaßt, Abbreviaturen und Ligaturen aufgelöst und Jotazismen und die Verwechslung von ω und ο korrigiert. Im Palamastext, der dem V. Bd. der Συγγράμματα folgt, wurden zusätzlich die Begriffsübereinstimmungen mit der Übersetzung des Planudes (unabhängig von der Übereinstimmung der jeweiligen grammatischen Form) durch Fettdruck hervorgehoben.

etwas (*ad aliquid* / πρός τι) bezögen, das sie selbst nicht seien. Mit nur ganz geringen Abweichungen findet sich dieser Abschnitt bei Palamas wieder, wobei von Palamas aber – aufgrund der von ihm behaupteten Ewigkeit der Energie – Augustins Ansicht, daß im Bereich der Schöpfung von Gott durchaus zeitliche (ἐν χρόνῳ) Relationsaussagen gemacht werden könnten, durch den Zusatz καὶ ἐν αἰῶνι καὶ αὐτῶν τῶν αἰώνων in die Zeit und Ökonomie transzendierende Sphäre der göttlichen Ewigkeit zurückgenommen wird.[21]

Angesichts der offensichtlichen *literarischen Abhängigkeit* dieser Ausführungen von Augustinus ist es unverständlich, wie R. Sinkewicz in seiner Einleitung behaupten konnte, der Begriff der Relation, um den es an dieser

[21] De trin. XV, 3, 5 (CCSL 50A, 463, 21 – 464, 34): *„In quinto propter eos quibus ideo uidetur non eandem patris et filii esse substantiam quia omne quod de deo dicitur secundum substantiam dici putant, et propterea gignere et gigni uel genitum esse et ingenitum quoniam diuersa sunt contendunt substantias esse diuersas, demonstratur non omne quod de deo dicitur secundum substantiam dici sicut secundum substantiam dicitur bonus et magnus et si quid aliud ad se dicitur, sed dici etiam relatiue, id est non ad se sed ad aliquid quod ipse non est, sicut pater ad filium dicitur uel dominus ad creaturam sibi seruientem; ubi si quid relatiue, id est ad aliquid quod ipse non est, etiam ex tempore dicitur... omnino ipsum in natura uel essentia sua immutabilem permanere."*

Mon. gr. 54, f. 227v: „Ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ διὰ τοὺς δοκοῦντας διὰ ταῦτα μὴ τὴν αὐτὴν πατρὸς καὶ υἱοῦ εἶναι οὐσίαν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον κατ᾽ οὐσίαν λέγεσθαι οἴονται, καὶ διὰ ταῦτα τὸ γεννᾶν καὶ γεννᾶσθαι ἢ γεννητὸν εἶναι καὶ ἀγέννητον ἐπεὶ διαφορά ἐστι, φιλονεικοῦσιν καὶ οὐσίας διαφόρους εἶναι, ἀποδείκνυται μὴ πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον κατ᾽ οὐσίαν λέγεσθαι, ὥσπερ κατ᾽ οὐσίαν λέγεται ἀγαθὸς καὶ μέγας καὶ εἴ τι ἕτερον καθ᾽ αὐτὸ λέγεται, ἀλλὰ λέγεσθαι καὶ ἀναφορικῶς, τουτέστιν οὐ καθ᾽ αὐτό, ἀλλὰ πρός τι, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν· ὥσπερ πατὴρ πρὸς τὸν υἱὸν λέγεται καὶ κύριος πρὸς τὴν δουλεύουσαν αὐτῷ κτίσιν· ἔνθα καὶ εἴ τι ἀναφορικῶς τουτέστι πρός τι, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστι, καὶ ἐν χρόνῳ λέγεται . . . παντάπασιν αὐτὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει ἢ οὐσίᾳ ἀναλλοίωτον διαμένειν."

Cap. 125 (V, 105, 23 – 106, 8): „**Διὰ τοὺς** Εὐνομιανούς, **δοκοῦντας μὴ τὴν αὐτὴν πατρὸς εἶναι καὶ υἱοῦ οὐσίαν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ περὶ Θεοῦ λεγόμενον κατ᾽ οὐσίαν λέγεσθαι οἴονται καὶ φιλονεικοῦσιν** ὡς, **ἐπεὶ τὸ γεννᾶν καὶ γεννᾶσθαι διαφορά ἐστι, διὰ τοῦτο καὶ οὐσίας διαφόρους εἶναι, ... δείκνυται μὴ πᾶν τὸ περὶ Θεοῦ λεγόμενον κατ᾽ οὐσίαν λέγεσθαι, ἀλλὰ λέγεσθαι καὶ ἀναφορικῶς, τουτέστι πρός τι, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν· ὥσπερ ὁ πατὴρ λέγεται πρὸς τὸν υἱόν·** οὐ γάρ ἐστι πατὴρ ὁ υἱὸς **καὶ κύριος πρὸς τὴν δουλεύουσαν κτίσιν,** κυριεύει γὰρ ὁ Θεὸς τῶν **ἐν χρώνῳ** καὶ ἐν αἰῶνι καὶ αὐτῶν τῶν αἰώνων· τὸ δὲ κυριεύειν ἄκτιστός ἐστιν ἐνέργεια Θεοῦ, διαφέρουσα τῆς οὐσίας, ὡς **πρὸς** ἕτερόν **τι λεγομένη, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν.**" Vgl. Cap. 126 (V, 106, 9f); 142 (V, 114, 27–31).

Zu der Wendung „οὐ γάρ ἐστι πατὴρ ὁ υἱός" bei Palamas vgl. De trin. V, 6, 7 (CCSL 50, 212, 35; Mon. gr. 54, f. 87v: „... ἐκεῖνος δὲ οὐ υἱός, ἀλλὰ πατήρ ἐστιν..."). Zu der ebenfalls in diesem Buch von Augustinus aufgestellten Behauptung, das Herrsein könne *erst in der Zeit* von Gott ausgesagt werden, so man nicht die Ewigkeit der Schöpfung behaupten wolle, vgl. De trin. V, 16, 17 (CCSL 50, 225, 11–24).

Stelle gehe, basiere keineswegs auf der augustinischen Tradition, sondern auf entsprechenden Überlegungen der Kappadozier.[22] Freilich fügt Palamas dem aus seiner Augustinuslektüre Gewonnenen auch eigenes hinzu, wie z.B. die Behauptung, daß ebenso wie einst die Eunomianer der Meinung gewesen seien, jede Aussage über Gott beziehe sich auf die Substanz, die Akindynisten alle Aussagen auf das göttliche Wesen beziehen und eine vom Wesen unterschiedene Energie ablehnen würden.[23] Oder Palamas läßt Augustins Bemerkung aus, im Unterschied zu den relativen Aussagen seien Gottes Eigenschaften substantielle Aussagen, da sie nach seiner eigenen Meinung als Energien gerade von Gottes Wesen unterschieden werden mußten.[24]

Wenn die Energie also vom Wesen zu unterscheiden ist, ist sie dann ein Akzidens? Palamas gibt hierauf erneut in Anlehnung an Augustinus die Antwort, daß es in Gott aufgrund seiner Unveränderlichkeit überhaupt keine Akzidentien geben könne und folglich dasjenige, welches nicht sein Wesen sei, eine Relation sein müsse.[25] Im Gegensatz zu *Cap.* 127 verrät die

[22] A. O. 47f. Selbstverständlich findet sich der Gedanke innertrinitarischer und ökonomischer Relationen bereits vor Augustinus etwa bei Gregor v. Nazianz, Or. 29, 16 (SC 250, 210, 12–14) u. 30, 18 (SC 250, 262, 1 – 264, 18). Daß Cap. 125 aber auf Augustinus und nicht auf den griechischen Vätern basiert, ist nach obigem Vergleich ebenso klar.

[23] Cap. 125 (V, 105, 26– 106, 1).

[24] Dies wird besonders in den Kapiteln herausgestellt, die der kurz zuvor entstandenen Schrift De citatione Cyrilli entnommen sind, vgl. z.B. Cap. 117 (V, 101, 2–4) u. 119 (V, 101, 27 – 102, 5). Daß im Gegensatz dazu Palamas – wohl unter dem Eindruck der Augustinuslektüre – in Cap. 34 doch Gottes Eigenschaften mit seinem Wesen gleichgesetzt hat, wird weiter unten noch eigens zur Sprache kommen.

[25] De trin. V, 4, 5 (CCSL 50, 209, 1–4. 17 – 210, 26): *„Accidens autem dici non solet nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest. Nam etsi quaedam dicuntur accidentia inseparabilia, quae appellantur graece* ἀχώριστα*...“;*	Mon. gr. 54, f. 86r: „Συμβεβηκὸς δὲ οὐκ εἴωθε λέγεσθαι, εἰ μὴ ὅπερ σύν ἀλλοιώσει τινὶ τοῦ πράγματος, ᾧ συμβέβηκεν, ἀπογίνεσθαι δύναται. Καὶ γὰρ καὶ εἰ λέγονταί τινα συμβεβηκότα ἀχώριστα...“;	Cap. 127 (V, 106, 31 – 107, 8): „**Συμβεβηκός** ἐστι τὸ γινόμενον καὶ **ἀπογινόμενον**, ἀφ’ **οὗ καὶ τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα** συνορῶμεν.
„Quod si et illud dici accidens placet quod licet non amittatur, minuitur tamen uel augetur, sicuti est animae uita... quia magis uiuit cum sapit minusque dum desipit, ... nec tale aliquid in deo fit quia omnino incommutabilis manet. Quamobrem ni-	ebd.: „Εἰ δὲ κἀκεῖνο δοκεῖ συμβεβηκὸς λέγεσθαι, ὅπερ εἰ καὶ μὴ ἀπογίνεται, ὅμως μειοῦται ἢ αὔξεται, ὥς ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς ζωή· ... ἐπεὶ μᾶλλον ζῇ φρόνιμος οὖσα καὶ μεῖον ἄφρων γινομένη... Ἀλλ’ οὐδὲν τοιοῦτον ἐν τῷ θεῷ γίνεται, ὅτι δὴ παντάπασιν ἀμετάβλητος	Ἔστι δέ πως **συμβεβηκὸς** καὶ τὸ φυσικῶς προσόν, ὡς **αὐξόμενόν** τε καὶ **μειούμενον**, καθάπερ ἐν τῇ λογικῇ **ψυχῇ** ἡ γνῶσις. **Ἀλλ’ οὐδὲν τοιοῦτον ἐν τῷ Θεῷ, ὅτι δὴ παντάπασιν ἀμετάβλητος μένει, δι’ ἣν αἰτίαν**

Behandlung derselben Frage in dem wohl 1344 entstandenen VI. Buch gegen Akindynos noch keine Kenntnis der Diskussion von *De trinitate* V, 4, 5f. (wie etwa die von Porphyrios übernommene Unterscheidung von abtrennbaren und unabtrennbaren Akzidentien)[26], so daß damit ein erster *terminus post quem* für die Lektüre der Planudesübersetzung gegeben ist. Über Augustinus hinausgehend, wird von Palamas aber eingeräumt, daß die Energie dennoch von manchen Theologen in gewissem Sinne (πως) als Akzidens bezeichnet würde. Dies geschehe freilich nur, um deutlich zu machen, daß sie zwar in Gott, nicht aber dessen Wesen sei.[27] Mit dieser nicht besonders überzeugenden Erklärung versucht Palamas, sein Verständnis der Energie als ungeschaffen und ewig mit der von seinen Gegnern gegen ihn zitierten Äußerung des Gregor v. Nazianz zu vereinbaren, daß, falls man den Heiligen Geist nicht für ein in sich selbst subsistentes Wesen, sondern für ein bloßes Akzidens halte, er notwendigerweise Gottes Energie sein müsse, da nur so eine Zusammensetzung in Gott vermieden würde. Dann aber würde er nicht selbst wirken, sondern *gewirkt werden* und zugleich mit dem Gewirktwerden auch wieder *aufhören*.[28] Während es sich für den Kappadozier hier selbstverständlich um einen irrealen Bedingungssatz gehandelt hatte, versucht Palamas aus ihm positiv abzuleiten, daß jenes

hil in eo secundum accidens dicitur quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur.“; V, 5, 6 (210, 3; 211, 20–22):	μένει· δι’ ἣν αἰτίαν οὐδὲν ἐν αὐτῷ κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται· οὐδὲν γὰρ αὐτῷ συμβέβηκεν. Οὐ μέντοι πᾶν ὃ λέγεται, λοιπόν ἐστι κατ’ οὐσίαν λέγεσθαι.“;	**οὐδὲν αὐτῷ κατὰ συμβεβηκὸς λέγοιτ’ ἄν. Οὐ μὴν πᾶν ὅπερ** ἐπὶ Θεοῦ **λέγεται οὐσίαν** σημαίνει·
„Dicitur enim ‘ad aliquid’...“; „quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens...“	f. 86v: „... λέγεται γὰρ πρός τι, ...“; „..., ὅτι μὴ κατ’ οὐσίαν ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ κατ’ ἀναφοράν, ὃ καίπερ ἀναφορικὸν ὄν, οὐκ ἔστι συμβεβηκός, ...“	**λέγεται γὰρ** καὶ τὸ **πρός τι, ὅπερ ἀναφορικόν ἐστι** καὶ **ἀναφορᾶς** πρὸς ἕτερον, ἀλλ’ **οὐκ οὐσίας** ἐστὶ δηλωτικόν.“; vgl. Cap. 135 (V, 111, 14–21).

Zu „ἀχώριστα“ vgl. Porphyrios, Isag. 4a, 25–35 (CAG 4–1, 12, 24 – 13, 8). Aristoteles, Met. 1088a, 22ff, hatte dagegen die Relation zu den Akzidentien gerechnet.

[26] Contra Acind. VI, 21, 76 (III, 443, 11–24).

[27] Cap. 127 (V, 107, 8–11); vgl. 135 (V, 111, 22f). Damit steht Palamas Thomas v. Aquin näher als Augustinus. Zwar war auch für Thomas klar, daß es in Gott keine Akzidentien geben kann (Summa theol. I q 3 a 6 c), doch hatte er gut aristotelisch die Relation zu den Akzidentien gezählt, die innertrinitarischen Relationen dann aber von den akzidentiellen als subsistierende Relationen unterschieden (I q 29 a 4 c).

[28] Gregor v. Nazianz, Or. 31, 6 (SC 250, 286, 4–11). Diese Stelle wird z.B. von Nikephoros Gregoras, Antirrhetica I 1, 8, 13 (189, 24 – 191, 7 BEYER) gegen Palamas angeführt. Auch Palamas zitiert sie in Cap. 128 (V, 107, 15–19) und 130 (V, 108, 11–13), weist aber die hieraus von seinen Gegnern gezogenen Folgerungen zurück.

Geist genannte Akzidens nur eine Energie sein könne, was deshalb zu keiner Zusammensetzung in Gott führe, weil allein Gott wirke, ohne geworden zu sein und ohne etwas zu erleiden.[29] Die letzte Aussage geht nun wieder auf Augustinus zurück. Der entsprechende Passus aus dem V. Buch von *De trinitate*, der in *Cap.* 128 nur sinngemäß wiedergegeben ist, findet sich noch einmal, nun aber wörtlich, in *Cap.* 133: Demnach können alle übrigen akzidentiellen Kategorien nur im übertragenen Sinne auf Gott angewendet werden, die Kategorie des Tuns aber kommt allein ihm im wahrsten, da ausschließlich aktiven Sinne zu.[30]

In *Cap.* 129 deutet Palamas zunächst die doppelte Distinktion zwischen Geschöpf, Energie und *Gott*, die sich in unmittelbarer Nähe zu dem oben erwähnten Satz Gregors aus der 31. Rede findet, ziemlich gewaltsam in eine doppelte Distinktion zwischen Geschöpf, Energie und *Hypostase* um[31] und versucht anschließend, die Ungeschaffenheit der Energie mit einem Satz des Johannes v. Damaskus zu beweisen. Dieser hatte erklärt, die Energie sei die aktive und wesensmäßige Bewegung (κίνησις) der Natur, durch die die Wirkung bzw. das Gewirkte (ἐνέργημα) erzielt werde.[32] Diese Konzeption, bei der der Energie eine Mittelstellung zwischen der Natur als ihrer Ursache (bzw. der Hypostase als ihres Benutzers) auf der einen und dem geschaffenen ἀποτέλεσμα oder ἐνέργημα auf der anderen Seite zu-

[29] Cap. 128 (V, 107, 19–29).

[30] De trin. V, 8, 9 (CCSL 50, 215, 23–216, 31): „*Situs uero et habitus et loca et tempora non proprie sed translate ac per similitudines dicuntur in deo... Quod autem ad faciendum attinet fortassis de solo deo uerissime dicatur; solus enim deus facit et ipse non fit, neque patitur quantum ad eius substantiam pertinet qua deus est.*“

Mon. gr. 54, f. 89^{v}: „Θέσεις δὲ καὶ ἕξεις καὶ τόποι καὶ χρόνοι οὐ κυρίως, ἀλλὰ μεταφορικῶς καὶ καθ' ὁμοιότητα ἐν τῷ θεῷ λέγονται... Τὸ δὲ πρὸς τὸ ποιεῖν ἀνῆκον, τάχα περὶ μόνου τοῦ θεοῦ ἀληθέστατα ἂν λέγοιτο· μόνος γὰρ ὁ θεὸς ποιεῖ, αὐτὸς δὲ οὐ γίνεται οὐδὲ πάσχει, ὅσον πρὸς τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἀνήκει, θεὸς γάρ ἐστιν.“

Cap. 133 (V, 110, 10–14): „**Θέσεις καὶ ἕξεις καὶ τόποι καὶ χρόνοι** καὶ εἴ τι τοιοῦτον, **οὐ κυρίως** ἐπὶ **τοῦ Θεοῦ λέγονται, ἀλλὰ μεταφορικῶς· τὸ δὲ ποιεῖν** καὶ ἐνεργεῖν ἐπὶ **μόνου τοῦ Θεοῦ ἀληθέστατα ἂν λέγοιτο. Μόνος γὰρ ὁ Θεὸς ποιεῖ, αὐτὸς δὲ οὐ γίνεται οὐδὲ πάσχει, ὅσον** εἰς **τὴν αὐτοῦ οὐσίαν ἀνήκει**...“; vgl. 134 (V, 110, 27f); 145 (V, 116, 8–11).

[31] Cap. 129 (V, 107, 32 – 108, 2): „‚Τῶν καθ' ἡμᾶς', γάρ, φησι, ‚σοφῶν, οἱ μὲν ἐνέργειαν τὸ πνεῦμα ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ Θεόν'. Θεὸν μὲν οὖν ἐνταῦθα τὴν ὑπόστασιν αὐτὴν λέγει...“; vgl. Gregor v. Nazianz, Or. 31, 5 (SC 250, 284, 9f).

[32] Johannes v. Damaskus, Expositio fidei 59 (PTS 12, 144, 6–10): „Ἰστέον δέ, ὡς ἄλλο ἐστὶν ἐνέργεια καὶ ἄλλο ἐνεργητικὸν καὶ ἄλλο ἐνέργημα καὶ ἄλλο ἐνεργῶν. Ἐνέργεια μὲν οὖν ἐστιν ἡ δραστικὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις· ἐνεργητικὸν δὲ ἡ φύσις, ἐξ ἧς ἡ ἐνέργεια πρόεισιν· ἐνέργημα δὲ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποτέλεσμα· ἐνεργῶν δὲ ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἤτοι ἡ ὑπόστασις.“ Auf diesen Passus verweist Palamas in Cap. 129 (V, 108, 6–10); 131 (V, 108, 25f); 143 (V, 115, 10–13).

kommt, war mit seiner eigenen Auffasung natürlich leichter zu vereinbaren als die Ausführungen des Kappadoziers.

Mit *Cap.* 132 kehrt Palamas erneut zu Augustinus, genauer, zu dessen Darlegungen über die Reichweite relationaler Aussagen in bezug auf Gott zurück. Demnach kann von Gott als Vater sowohl im Hinblick auf den Sohn als auch im Hinblick auf die Schöpfung gesprochen werden, wobei sich dieses zweite Vatersein dann *auf die Trinität insgesamt* bezieht.[33] Unmittelbar im Anschluß an diese Stelle hatte Augustinus dann erklärt, der Heilige Geist sei als der Geist des Vaters und des Sohnes deren unaussprechliche Gemeinschaft (*ineffabilis communio* / ἄρρητος κοινωνία) und – wie Palamas in *Cap.* 36 – diesen Gedanken mit Joh 15, 26 verbunden.[34] Daß Palamas offenbar keine Skrupel hatte, gewissermaßen mit dem Seziermesser diejenigen Passagen aus Augustins Ausführungen herauszutrennen, welche ihm theologische Irrlehren zu beinhalten schienen, um dann das ihm rechtgläubig dünkende Gedankenmaterial übernehmen zu können,

[33] De trin. V, 11, 12 (CCSL 50, 218, 1 – 219, 13): „*Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur... ad inuicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relatiue non substantialiter ea dici manifestum est. Sicut enim trinitas unus deus dicitur magnus, bonus, aeternus, omnipotens, ... non sic dici potest trinitas pater nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum. Quod enim scriptum est: 'Audi, Israhel: dominus deus tuus dominus unus est', non utique excepto filio aut excepto spiritu sancto oportet intellegi, quem unum 'dominum deum nostrum' recte dicimus etiam 'patrem nostrum' per gratiam suam nos regenerantem.*“

Mon. gr. 54, f. 90^{v}-91^{r}: „Ὅτι δὲ ἕκαστα τῶν ἰδίως ἐν αὐτῇ τῇ τριάδι λεγομένων... πρὸς ἄλληλα ἢ πρὸς τὴν κτίσιν λέγονται καὶ διὰ τοῦτο ἀναφορικῶς οὐκ οὐσιωδῶς ταῦτα λέγεται, φανερόν. Ὥσπερ γὰρ ἡ τριὰς εἷς λέγεται θεός, μέγας, ἀγαθός, αἰώνιος, παντοκράτωρ... οὐχ οὕτω λέγεσθαι δύναται ἡ τριὰς καὶ πατήρ, εἰ μή που μεταφορικῶς πρὸς τὴν κτίσιν διὰ τὴν τῶν υἱῶν εἰσποίησιν. Τὸ γὰρ γεγραμμένον· Ἄκουε, Ἰσραήλ· κύριος ὁ θεός σου, κύριος εἷς ἐστιν, οὐ πάντως ἐξαιρουμένου τοῦ υἱοῦ ἢ ἐξαιρουμένου τοῦ ἁγίου πνεύματος δεῖ νοεῖσθαι, ὃν ἕνα κύριον καὶ θεὸν ἡμῶν ὀρθῶς λέγομεν καὶ δὴ καὶ πατέρα ἡμῶν διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος ἡμᾶς ἀναγεννῶντα.“

Cap. 132 (V, 109, 13–26): „Τὰ ὑποστατικὰ **ἰδιώματα** ἀναφορικῶς κἀν τῷ Θεῷ **πρὸς ἄλληλα λέγεται**, καὶ διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ὑποστάσεις, ἀλλ' **οὐ κατ' οὐσίαν**. Ἔστι δ' ὡς καὶ **πρὸς τὴν κτίσιν ἀναφορικῶς** ὁ Θεὸς **λέγεται· οὐ γὰρ ὥσπερ λέγεται προαιώνιος**, προάναρχος, **μέγας, ἀγαθός, ὁ Θεός, ἡ** παναγία **τριάς, οὕτω δύναται λέγεσθαι καὶ πατήρ**, ... **Πρὸς** μέντοι **τὴν κτίσιν**, διὰ τὸ ἓν ἔργον εἶναι τῶν τριῶν ἐκ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντος προαχθὲν και **διὰ τὴν τῶν υἱῶν** ὑπὸ τῆς χορηγουμένης κοινῆς τῶν τριῶν χάριτος **εἰσποίησιν**, πατὴρ λέγοιτ' ἂν καὶ ἡ τριάς, **τὸ γὰρ ‚Κύριος ὁ Θεός σου, Κύριος εἷς ἐστιν'**, καὶ τὸ ‚**πατὴρ ἡμῶν** εἷς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς', **ἕνα Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν** τὴν ἁγίαν τριάδα φησί, **καὶ δὴ καὶ πατέρα ἡμῶν, διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος ἡμᾶς ἀναγεννῶντα...**“

[34] De trin. V, 11, 12 (CCSL 50, 219, 13 – 220, 35; Mon. gr. 54, f. 91^{r}). Palamas hatte dagegen in Cap. 36 von dem „ἔρως ἀπόρρητος“ gesprochen (s.o. A. 13). Zur Charakterisierung des Geistes als Liebe bei Augustinus s.u. A. 47f.

wird im zweiten Teil von *Cap.* 132, der auf *De trin.* V, 13f basiert, noch deutlicher. Dort findet sich zwar Augustins Ansicht wieder, daß auch der relative Ausdruck *principium* (ἀρχή) ähnlich wie der Name „Vater" sowohl innertrinitarisch als auch ökonomisch verwendet werden könne, da der Vater der Urgrund des Sohnes und des Geistes, die Trinität insgesamt aber der Urgrund der Schöpfung sei. Der Zielgedanke dieser Erörterungen bei Augustinus aber, der dann 1442 in das Florentiner Dekret für die Jakobiten übernommen werden sollte, die Aussage, daß in bezug auf den Geist Vater *und Sohn* als dessen Geber auch gemeinsam dessen *Prinzip*, in bezug auf die Kreatur aber alle drei Personen gemeinsam ein Prinzip, ein Schöpfer und ein Herr seien, wurde von Palamas selbstverständlich nur hinsichtlich des zweiten Teils rezipiert.[35]

[35] De trin. V, 13, 14 (CCSL 50, 220, 1–15): „*Dicitur ergo relatiue pater idemque relatiue dicitur principium... sed pater ad filium dicitur, principium uero ad omnia quae ab ipso sunt... Et principium dicitur filius..., sicut et pater principium est creaturae quod ab ipso sunt omnia. Nam et creator relatiue dicitur ad creaturam sicut dominus ad seruum. Et ideo cum dicimus et patrem principium et filium principium, non duo principia creaturae dicimus quia pater et filius simul ad creaturam unum principium est sicut 'unus creator', sicut 'unus deus'.*" ; V, 14, 15 (a.a.O., 222, 2–5; 223, 33–37): „... *pater ad filium principium est... Vtrum autem et ad spiritum sanctum principium sit pater..., non parua quaestio est.*"; „... *sicut pater et filius 'unus deus'... sic relatiue ad spiritum sanctum unum principium; ad creaturam uero pater et filius et spiritus sanctus unum principium sicut 'unus creator' et 'unus dominus'.*" Mon. gr. 54, f. 92^r: „Λέγεται ἄρα ἀναφορικῶς ὁ πατήρ· ὁ αὐτὸς δὲ ἀναφορικῶς λέγεται καὶ ἀρχή..., ἀλλὰ πατὴρ μὲν πρὸς τὸν υἱὸν λέγεται, ἀρχὴ δὲ πρὸς πάντα τὰ ἐξ αὐτοῦ... Καὶ ἀρχὴ δὲ λέγεται ὁ υἱός· ... ὥσπερ καὶ ὁ πατὴρ ἀρχὴ τῆς κτίσεώς ἐστι, ὅτι δὴ ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα· καὶ γὰρ καὶ ὁ κτίστης ἀναφορικῶς λέγεται πρὸς τὴν κτίσιν, ὥσπερ ὁ δεσπότης πρὸς τὸν δοῦλον. Καὶ διὰ τοῦτο λέγοντες καὶ τὸν πατέρα ἀρχὴν καὶ τὸν υἱὸν ἀρχήν, οὐ δύο ἀρχὰς τῆς κτίσεως λέγομεν· ὁ γὰρ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ὁμοῦ πρὸς τὴν κτίσιν μία ἐστὶν ἀρχή, ὥσπερ εἷς κτίστης καὶ εἷς θεός."; f. 92^v: „... ὁ πατὴρ πρὸς τὸν υἱὸν ἀρχή ἐστι, ... Πότερον δὲ καὶ πρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀρχή ἐστιν ὁ πατήρ, ... οὐ μικρὰ ζήτησίς ἐστιν."; f. 93^r: „... ὡς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς εἷς θεός, οὕτως ἀναφορικῶς πρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον μία ἀρχή· πρὸς δὲ τὴν κτίσιν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον μία ἀρχή, ὥσπερ εἷς δημιουργὸς καὶ εἷς κύριος." Cap. 132 (V, 109, 26 – 110, 9): „... **λέγεται δὲ ἀναφορικῶς**, καθάπερ ἔφημεν, καὶ **ὁ πατὴρ** μόνος **πρὸς τὸν** ὁμοούσιον **υἱὸν πατήρ**, **ὁ αὐτὸς δὲ λέγεται καὶ ἀρχὴ πρὸς τὸν υἱόν** τε καὶ **τὸ πνεῦμα,** λέγεται δὲ καὶ **πρὸς τὴν κτίσιν ὁ πατὴρ ἀρχή**, ἀλλ᾽ ὡς **κτίστης** καὶ δεσπότης **τῶν** κτισμάτων **πάντων**. Ὅταν οὖν ταῦτα **πρὸς τὴν κτίσιν ὁ πατὴρ λέγηται, ἀρχή** ἐστι **καὶ ὁ υἱός**, καὶ **οὐκ** εἰσὶ **δύο ἀρχαί**, ἀλλὰ **μία· καὶ γὰρ ἀναφορικῶς λέγεται καὶ ὁ υἱὸς ἀρχὴ** ὡς **πρὸς τὴν κτίσιν, ὥσπερ ὁ δεσπότης πρὸς τὰ δοῦλα.** Οὐκοῦν **ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς** μετὰ **τοῦ πνεύματος** ὡς **πρὸς τὴν κτίσιν μία ἀρχή ἐστι** καὶ εἷς δεσπότης καὶ **εἷς κτίστης καὶ εἷς Θεός** τε καὶ πατὴρ καὶ προμηθεὺς καὶ ἔφορος, καὶ τἆλλα πάντα. Καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον οὐκ ἔστιν οὐσία· οὐ γὰρ ἂν πρὸς ἕτερον ἀναφορικῶς ἐλέγετο, εἴπερ ἦν αὐτοῦ οὐσία." Vgl. Cap. 134 (V, 110, 27 – 111, 2).

In *Cap.* 135 wird schließlich nochmals der Stoff von *Cap.* 127 aufgegriffen, um nun aber daraus abzuleiten, daß Gottes Wesen bzw. seine Natur etwas anderes (ἕτερον) sein müsse als seine Energie bzw. sein Wille, d.h. daß Gott ein Wesen haben müsse und einen Willen, der nicht sein Wesen sei, da man sonst die Zeugung des Sohnes nicht vom Akt der Schöpfung unterscheiden könnte.[36] Dieses Argument macht erneut deutlich, welcher Art die Augustinusrezeption des Palamas ist. Auch der Bischof von Hippo hatte sich nämlich in *De trinitate* mit der Behauptung des Eunomios auseinandergesetzt, der Sohn sei durch einen göttlichen Willensakt hervorgebracht und also nicht Gott selbst, doch war er genau zum *umgekehrten* Ergebnis wie Palamas gelangt. In Anlehnung an Gregor v. Nazianz hatte er die Verkehrtheit der Alternative von Naturakt und Willensakt für das Sein Gottes aufzuzeigen versucht und erklärt, der Sohn sei *voluntas de voluntate sicut substantia de substantia*, eine Behauptung, die sich aus der von ihm behaupteten Einheit von göttlichem Wesen und göttlichen Eigenschaften folgerichtig ergab.[37] Doch während Palamas' Gegner das Verhältnis von Wesen und Eigenschaften ähnlich wie Augustinus bestimmten, kämpfte er selber ja in der Regel gerade für die Unterscheidung des als Energie aufgefaßten göttlichen Willens und der übrigen energetischen Eigenschaften vom göttlichen Wesen.[38]

Eine gewisse Ausnahme von dieser Regel findet sich nun aber in *Cap.* 34, d. h. zwei Kapitel vor jener gleichfalls an Augustinus gemahnenden Charakterisierung des Hl. Geistes als Liebe. Auch wenn Palamas offenbar in diesem Teil seines Werks – im Unterschied zu *Cap.* 125–135 – Augustinus nicht einfach abgeschrieben hat, legen doch Inhalt und Kontext von *Cap.* 34–37 ebenfalls eine Abhängigkeit von *De trinitate* nahe. Wie ein Fremdkör-

Vgl. DENZINGER / HÜNERMANN 1331. C. v. SCHÖNBORN, Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie. *Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.* 27 (1980) 251, hat ausgerechnet den Text von Cap. 132 (in dem der Begriff „Energie" fehlt!) aufgrund der tatsächlich auf Augustinus zurückgehenden Verwendung des Vaternamens für die Trinität als besonders klares Beispiel für die von D. WENDEBOURG, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie. München 1980, konstatierte Entfunktionalisierung der göttlichen Hypostasen bei Palamas angeführt.

[36] Cap. 135 (V, 111, 14 – 112, 6).

[37] De trin. XV, 20, 38 (CCSL 50 A, 515, 1 – 516, 39; Mon. gr. 54, f. 252^v – 253^r); vgl. Gregor v. Nazianz, Or. 29, 7 (SC 250, 190, 1–13).

[38] S.o. A. 24. Im Hintergrund dieser Ausführungen steht (Ps.-) Justin, Quaestiones Christianae ad Graecos (PG 6, 1433 B): „Τὸ βούλεσθαι ἢ οὐσία ἐστὶν, ἢ πρόσεστι τῇ οὐσίᾳ... εἰ δὲ πρόσεστι τῇ οὐσίᾳ, ἐξ ἀνάγκης ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστίν· οὐκ ἔστι γὰρ τὸ ὂν καὶ τὸ προσὸν ταὐτόν." Vgl. dagegen. z.B. Gregorios Akindynos, Epistula 42 [ad Lapithem] (ed. A. C. HERO, Letters of Gregory Akindynos [DOT 7]. Washington 1983, 178, 67–73).

per in der Theologie des Palamas wirkt nämlich die Aussage von *Cap.* 34, daß Gott als das höchste Gut die Güte nicht als eine Qualität (ποιότης), sondern als sein Wesen (οὐσία) besitze und er ebenso auch jedes andere in ihm wahrnehmbare Gut sei und – die Identifizierung wird sofort wieder abgeschwächt – auch *über* jenem. Doch, so Palamas weiter, zwischen Gottes Leben, seiner Weisheit, seiner Ewigkeit und seiner Seligkeit gebe es wegen der Einfachheit seines Wesens keinen Unterschied, sondern sie seien alle in Gottes Güte in höchstem Maße eins.[39] Ganz ähnliche Gedanken hatte Augustinus in *De trin.* XV, 5f. geäußert. Die zahlreichen Stichwortverbindungen zwischen beiden Texten sprechen für eine Dependenz, auch wenn Augustinus die verschiedenen göttlichen Eigenschaften nicht wie Palamas auf Gottes ἀγαθότης, sondern auf seine *sapientia* zurückgeführt hatte. Im übrigen aber macht die Tatsache, daß Palamas in *Cap.* 125 nachweislich auf *De trin.* XV, 3 zurückgreift, einen Zusammenhang mit diesen wenige Seiten später folgenden Ausführungen des Bischofs von Hippo um so wahrscheinlicher.[40]

Noch klarer tritt der augustinische Hintergrund bei Palamas' Ausführungen in *Cap.* 35 über das Bild der Trinität im menschlichen Geist hervor.

[39] Cap. 34 (V, 52, 24 – 53, 9): „Ὁ ἀνωτάτω νοῦς, τὸ ἄκρον ἀγαθόν, … φανερῶς οὐ ποιότητα ἀλλ' οὐσίαν ἔχει τὴν ἀγαθότητα. Διὸ καὶ πᾶν ὅπερ ἂν ἐννοήσειέ τις ἀγαθόν, ἐν ἐκείνῳ ἐστί, μᾶλλον δὲ ἐκεῖνός ἐστι· καὶ ὑπὲρ ἐκεῖνό ἐστι· … Καὶ ἡ ζωὴ ἐν αὐτῷ ἐστι, μᾶλλον δὲ αὐτός ἐστιν ἡ ζωή· ἀγαθὸν γὰρ ἡ ζωὴ καὶ ἀγαθότης ἐν αὐτῷ ἡ ζωή. Καὶ ἡ σοφία ἐν αὐτῷ ἐστι, μᾶλλον δὲ αὐτός ἐστιν· ἀγαθὸν γὰρ ἡ σοφία καὶ ἀγαθότης ἐν αὐτῷ ἡ σοφία, καὶ ἡ ἀϊδιότης καὶ ἡ μακαριότης… Καὶ οὐκ ἔστιν ἐκεῖ διαφορὰ ζωῆς καὶ σοφίας καὶ ἀγαθότητος καὶ τῶν τοιούτων. Πάντα γὰρ ἡ ἀγαθότης ἐκείνη συνειλημμένως καὶ ἑνιαίως καὶ ἁπλουστάτως συμπεριβάλλει·…" In Cap. 119 (V, 101, 26 – 102, 14) wird dann wieder die Notwendigkeit der Unterscheidung der vielen Eigenschaften Gottes von seinem einen Wesen als auch voneinander behauptet.

[40] De trin. XV, 5, 8 (CCSL 50A, 470, 50–54): „*Quidquid enim secundum qualitates illic dici uidetur secundum substantiam uel essentiam est intellegendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur deus et bonus secundum qualitatem, sed utrumque secundum substantiam.*"; XV, 5, 7 (a.a.O., 468, 15f. 34f. 42f): „*Quae uita enim dicitur in deo ipsa est essentia eius atque natura. Non itaque deus uiuit nisi uita quod ipse sibi est… Non enim percepit sapientiam qua esset sapiens, sed ipse sapientia est… Sed quae iustitia ipsa bonitas, et quae bonitas ipsa beatitudo.*"; XV, 6, 9 (a.a.O., 471, 4–8): „*Nam si una eademque res in dei natura potest esse sapientia et potentia aut uita et sapientia, cur non una eademque res esse possit in dei natura aeternitas et sapientia aut beatitudo et sapientia?*"

Mon. gr. 54, f. 230^{v}: „… ὅ τί ποτε γὰρ κατὰ ποιότητας δοκεῖ λέγεσθαι, κατ' οὐσίαν νοητέον· ἄπαγε γὰρ ὡς πνεῦμα μὲν κατ' οὐσίαν λέγεσθαι τὸν θεόν, ἀγαθὸν δὲ κατὰ ποιότητα, ἀλλ' ἑκάτερον κατ' οὐσίαν.";
f. 229^{v}-230^{r}: „Ἡ γὰρ λεγομένη ζωὴ ἐν τῷ θεῷ αὐτὴ καὶ οὐσία αὐτοῦ καὶ φύσις ἐστίν· οὐδὲ γὰρ ζῇ ὁ θεὸς ὅτι μὴ τῇ ζωῇ, ἥτις αὐτός ἐστιν αὐτῷ… οὐδὲ γὰρ ἐδέξατο τὴν σοφίαν, καθ' ἣν ἂν εἴη σοφός, ἀλλ' αὐτὸς σοφία ἐστίν… ἀλλ' ἥπερ ἐστὶ δικαιοσύνη ἡ αὐτὴ καὶ ἀγαθότης, καὶ ἥπερ ἀγαθότης ἡ αὐτὴ καὶ μακαριότης.";
f. 231^{r}: „Εἰ γὰρ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα εἶναι δύναται ἐν τῇ τοῦ θεοῦ φύσει ἥ τε σοφία καὶ δύναμις ἢ ζωὴ καὶ ἡ σοφία, τί δήποτε οὐκ ἂν ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα εἶναι δύναιτο ἐν τῇ τοῦ θεοῦ φύσει ἥ τε ἀϊδιότης καὶ σοφία… "

Auf der Suche nach dem Analogon im Menschen zu jenem höchsten Wort (ἀνωτάτω λόγος), das der Sohn ist, unterscheidet Palamas – wie Augustinus – einen vierfachen Wortbegriff. Demnach ist das dem Sohn entsprechende Wort im Menschen nicht das mündlich gesprochene Wort noch das in uns ruhende, unausgesprochene Wort, das schon das Bild eines Klanglautes in sich birgt, noch das Wort in unserem diskursiven Denken, das zwar durch unkörperliche Impulse in uns entsteht, aber dennoch zu seiner Vollendung zeitlicher Intervalle bedarf, sondern das in unserem νοῦς eingepflanzt liegende Wort bzw. das stets mit ihm zusammen vorhandene Wissen.[41] Nun hat R. Sinkewicz auch für diese Stelle explizit jeden Vergleich mit Augustinus ausschließen zu können gemeint, obwohl er gleichzeitig einräumen mußte, daß sich ein ähnlich differenzierter Wortbegriff sonst nicht finden läßt.[42] Ein Vergleich mit der griechischen Übersetzung von *De trinitate* zeigt jedoch, daß die von Palamas hier beschriebenen vier Arten von menschlichem λόγος *exakt* den vier von Augustinus in XV, 10–15 unterschiedenen *verba* entsprechen: dem προφορικὸς λόγος bei Palamas entspricht der λόγος προφορικὸς ἐν φθόγγῳ *(verbum prolativum in sono)* bei Planudes bzw. Augustinus; dem λόγος ἐνδιάθετος, φθόγγων γὰρ οἱονεὶ τύποις… διατιθέμενος, der λόγος ἐνδιάθετος ἐν ὀνόματι φθόγγου *(verbum cogitatum in similitudine soni)*; und dem ἐν διανοίᾳ λόγος das Wort „ἐν τῇ διανοίᾳ *(in animo)*.[43] Die

[41] Cap. 35 (V, 53, 26 – 54, 6): „… καὶ λόγος οὐ κατὰ τὸν ἡμέτερον προφορικὸν λόγον, οὐ νοῦ γὰρ οὗτος, ἀλλὰ σώματος νῷ κινουμένου· οὐδὲ κατὰ τὸν ἡμέτερον ἐνδιάθετον λόγον, φθόγγων γὰρ οἱονεὶ τύποις κἀκεῖνος ἐν ἡμῖν διατιθέμενος γίνεται· ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὸν ἡμέτερον ἐν διανοίᾳ λόγον, κἂν χωρὶς φθόγγων ᾖ, ἐπιβολαῖς ἀσωμάτοις πάντῃ συμπεραιούμενος, κἀκεῖνος γὰρ μεθ' ἡμᾶς ἐστι καὶ διαλειμμάτων δεῖται καὶ χρονικῶν οὐκ ὀλίγων διαστημάτων, διεξοδικῶς προϊών, καὶ ἐξ ἀρχῆς ἀτελοῦς πρὸς τὸ ἐντελὲς συμπέρασμα προαγόμενος· ἀλλὰ κατὰ τὸν ἐμφύτως ἡμῖν, ἐξ οὗ γεγόναμεν παρὰ τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς κατ' εἰκόνα οἰκείαν, ἐναποκείμενον τῷ νῷ λόγον, τὴν ἀεὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ γνῶσιν, …"

[42] A. O. 17.

[43] De trin. XV, 11, 20 (CCSL 50 A, 487, 16–23): „*Omnium namque sonantium uerba linguarum etiam in silentio cogitantur, et carmina percurruntur animo…, nec solum numeri syllabarum uerum etiam modi cantilenarum cum sint corporales… per incorporeas quasdam imagines suas praesto sunt cogitantibus et tacite cuncta ista uoluentibus. Sed transeunda sunt haec…*"; (a.a.O., 488, 40–46): „*Perueniendum est ergo… ad uerbum… a deo factae imaginis dei, quod neque prolatiuum est in sono neque cogitatum in similitudine soni quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia… signa praecedit et gignitur de scientia quae manet in animo…*"

Mon. gr. 54, f. 239^{r}: „Πασῶν γὰρ τῶν φθεγγομένων γλωσσῶν τοὺς λόγους καὶ ἐν σιγῇ τις διαλογίζεται, καὶ ἔπη διαθέουσιν ἐν τῇ διανοίᾳ… καὶ οὐ μόνον οἱ τῶν συλλαβῶν ἀριθμοί, ἀλλὰ καὶ τῶν ᾠδῶν μέλη σωματικὰ ὄντα, … διά τινων οἰκείων ἀσωμάτων εἰκόνων πάρεισι τοῖς διαλογιζομένοις καὶ σιωπῇ ταῦτα πάντα κατὰ νοῦν στρέφουσιν. Ἀλλὰ παραδραμεῖν ἅπαντα ταῦτα χρή, …"; 239^{v}: „Καταλαβεῖν τοιγαροῦν χρὴ… πρὸς τὸν λόγον τῆς… ἐκ θεοῦ ποιηθείσης εἰκόνος τοῦ θεοῦ, ὃς οὔτε προφορικός ἐστιν ἐν φθόγγῳ, οὔτ' ἐνδιάθετος ἐν ὀνόματι φθόγγου, ὃν ἀνάγκη γλώσσης εἶναί τινος, ἀλλὰ τὸν πάντων τῶν σημείων… προηγούμενον καὶ γενόμενον ἐκ τῆς μενούσης ἐν τῷ νῷ γνώσεως…"

vierte Art von Wort aber, der λόγος ἐμφύτως ἡμῖν ἐναποκείμενος τῷ νῷ bzw. die ἀεὶ συνυπάρχουσα αὐτῷ γνῶσις, in der nach Palamas das Abbild des göttlichen Logos zu sehen ist, hat bei Planudes bzw. Augustinus eine Entsprechung in jenen Dingen, die παρόντα εἰσὶ καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ τοῦ νοῦ γνῶσιν ἀνήκουσιν *(praesentia sunt et ad ipsius animi naturam pertinent)* bzw. in der ἐν τῷ νοῒ ἀίδιός τις γνῶσις *(in animo aliqua scientia sempiterna)*.[44] Insbesondere die Erklärung, daß dieses Wort eigentlich ein *Wissen* sei, weist deutlich auf Augustinus zurück, der diesen Sachverhalt ausführlich diskutiert hatte.[45] Auch das von Palamas hinsichtlich des λόγος ἐν διανοίᾳ benutzte Argument, daß dieser, obwohl er im Unterschied zu den ersten beiden Arten ja durch unkörperliche Impulse (Palamas) bzw. Bilder (Augustinus / Planudes) gedacht werde, nicht das Ebenbild des ewigen Logos sein könne, weil auch er zu seiner Vollendung *zeitlicher Intervalle* bedürfe, findet sich andernorts bei Augustinus wieder.[46]

Nach all diesen Beobachtungen kann kein Zweifel daran bestehen, daß auch die Aussage in *Cap.* 36, der Hl. Geist sei wie die Liebe, durch die der Zeuger den gezeugten Logos und dieser den Zeuger liebe, eine Lesefrucht von *De trinitate* ist. Im 5. Kapitel von Buch VI [47] findet sich denn auch ein ganz ähnlicher Satz, und zwar als Einschub zwischen Ausführungen über die Einheit von Wesen und Eigenschaften Gottes. Noch ausführlicher

[44] De trin. XV, 15, 25 CCSL 50 A, 498, 34–42; 499, 47): „*Illa etiam quae ita sciuntur ut numquam excidere possint quoniam praesentia sunt et ad ipsius animi naturam pertinent ut est illud quod nos uiuere scimus; manet enim hoc quamdiu animus manet, et quia semper manet animus et hoc semper manet; id ergo et si qua reperiuntur similia in quibus imago dei potius intuenda est, ...*"; „*... potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, ...*" Mon. gr. 54, f. 244^{v}-245^{r}: „Κἀκεῖνα δὲ τὰ οὕτω γινωσκόμενα, ὡς μηδέποτε ἐκπίπτειν τῆς γνώσεως δύνασθαι, ἐπειδὴ παρόντα εἰσὶ καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ τοῦ νοῦ γνῶσιν ἀνήκουσιν, ὥσπερ ἐστὶν τὸ εἰδέναι ἡμᾶς ὅτι ζῶμεν, μένει γὰρ τοῦτο μέχρις ἂν ὁ νοῦς μένῃ, κἀπειδὴ ὁ νοῦς ἀεὶ μένει, τοῦτο ἀεὶ μένει· τοῦτο τοίνυν καὶ εἴ τινα εὑρίσκονται ὅμοια, ἐν οἷς τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ μᾶλλον σκοπεῖν χρή..."; „... δυνατὸν εἶναι ἐν τῷ νοῒ ἀίδιόν τινα γνῶσιν, ..."

[45] De trin. XV, 15, 25 CCSL 50 A, 498, 39 – 500, 78; Mon. gr. 54, f. 245^{r-v}).

[46] De trin. VII, 3, 4 (CCSL 50, 251, 13–16; Mon. gr. 54, f. 107^{v}).

[47] De trin. VI, 5, 7 (CCSL 50, 235, 1–6): „*Quapropter etiam spiritus sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate consistit. Siue enim sit unitas amborum siue sanctitas siue caritas, ... manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligat, ...*" Mon. gr. 54, f. 99^{r}: „Διὰ δὴ ταῦτα καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῇ αὐτῇ ἑνότητι καὶ ἰσότητι τῆς οὐσίας καθέστηκεν. Εἴτε γὰρ ἑνότης ἐστὶν ἀμφοῖν, εἴτε ἁγιότης, εἴτε ἀγάπη, ... φανερὸν ὡς οὐδέτερόν ἐστι τῶν δύο, ᾧπερ ἑκάτερος συνάπτεται, δι' οὗ ἂν ὁ γεννώμενος παρ' αὐτοῦ γεννῶντος ἀγαπῷτο καὶ τὸν ἑαυτοῦ γεννήτορα ἀγαπῶν, ..."

kommt die Charakterisierung des Hl. Geistes als Liebe in *De trin.* XV, 17–19 zur Sprache, und zwar ausgerechnet im Rahmen der argumentativen Begründung des *Hervorgangs des Hl. Geistes auch aus dem Sohn.*[48] Wie in *Cap.* 36 [49] heißt es dort, der Geist sei nicht allein der Geist des Vaters, sondern auch der Geist des Sohnes, und wie dort wird nicht nur dem Geist die Liebe, sondern auch dem Logos die Weisheit zugeordnet. Der ausdrückliche Hinweis des Palamas, daß hinsichtlich seiner Existenz der Hl. Geist *allein aus dem Vater* hervorgehe, spricht eher *für* als gegen einen solchen Zusammenhang. Die ebenfalls in *Cap.* 36 begegnende Deutung des Geistes als der präsäkularen Freude (χαρά) von Vater und Sohn, die ihnen hinsichtlich des Gebrauchs (κατὰ τὴν χρῆσιν) gemeinsam sei, hat ebenfalls eine Parallele in *De trinitate*, und zwar nur wenige Seiten nach der oben zitierten Beschreibung des Hl. Geistes als der Liebe von Zeuger und Gezeugtem im VI. Buch. Allerdings wurden die Worte *gaudium* bzw. *delectatio* von Planudes nicht mit dem von Palamas gebrauchten χαρά, sondern mit

[48] De trin. XV, 17, 27 (CCSL 50A, 501, 2–5): „*Qui spiritus sanctus secundum scripturas sanctas nec patris est solius nec filii solius sed amborum, et ideo communem qua inuicem se diligunt pater et filius nobis insinuat caritatem.*"; XV, 17, 29 (a.a.O., 504, 64–68): „*Hinc enim factum est ut proprie dei uerbum etiam dei sapientia diceretur, cum sit sapientia et pater et spiritus sanctus. Si ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit spiritus sanctus?*"; XV, 19, 37 (a.a.O., 513, 139–143): „*Et si caritas qua pater diligit filium et patrem diligit filius ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid conuenientius quam ut ille dicatur caritas qui spiritus est communis ambobus?*" Mon. gr. 54, f. 246^{v} (= PG 147, 1113 C): „... ὡς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ τὰς ἱερὰς γραφὰς οὔτε τοῦ πατρός ἐστι μόνου, οὔτε τοῦ υἱοῦ μόνου, ἀλλ' ἀμφοῖν· καὶ διὰ τοῦτο κοινὴν ἡμῖν τὴν ἀγάπην διδάσκει, καθ' ἣν ἀλλήλους ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἀγαπῶσιν."; f. 247^{v} (= 1116 D): „Ἐντεῦθεν γὰρ γέγονεν, ὡς κυρίως τὸν τοῦ θεοῦ λόγον θεοῦ σοφίαν λέγεσθαι, καίτοι καὶ τοῦ πατρὸς σοφίας ὄντος καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Εἰ τοίνυν κυρίως τῶν τριῶν τι τούτων ἀγάπην ὀνομάζεσθαι χρή, τί ποτ' ἂν ἁρμοδιώτερον εἴη τοῦτ' εἶναι ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον..."; f. 252^{r} (=1128 C): „Εἰ δὲ καὶ ἡ ἀγάπη, καθ' ἣν ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ ὁ υἱὸς ἀγαπᾷ τὸν πατέρα, ἀρρήτως τὴν κοινωνίαν δείκνυσιν ἀμφοῖν, τί ποτ' ἂν ἁρμοδιώτερον ἢ ὡς αὐτὸ κυρίως λέγεσθαι ἀγάπην, ὅπερ πνεῦμα ἅγιόν ἐστι κοινὸν ἀμφοτέρων..."
Zum *filioque* als Konsequenz der völligen Selbstmitteilung des Vaters in der Zeugung des Sohnes vgl. XV, 17, 29 (a.a.O., 503, 54 – 504, 62; f. 247^{r-v} = PG 147, 1116 C).

[49] Vgl. den Schluß von Cap. 36 (V, 55, 8–15): „Λόγος γὰρ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ σοφία τῷ γεννήτορι κατάλληλος, ὃς τῷ πατρὶ ἐπ' αὐτῳ χαίροντι, συγχαίρει κατὰ τὸ παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ Σολομῶντος εἰρημένον· 'ἐγὼ ἤμην, ᾗ συνέχαιρον αὐτῷ'. Οὐκ ἔχαιρον, εἶπεν, ἀλλὰ συνέχαιρον. Αὕτη γὰρ ἡ πατρός τε καὶ υἱοῦ προαιώνιος χαρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν, ὡς κοινὸν μὲν αὐτοῖς κατὰ τὴν χρῆσιν, δι' ὃ παρ' ἀμφοτέρων καὶ πρὸς τοὺς ἀξίους πέμπεται, μόνου δὲ πατρὸς καθ' ὕπαρξιν ὑπάρχον, δι' ὃ καὶ παρ' αὐτοῦ μόνου ἐκπορεύεται καθ' ὕπαρξιν."

εὐφροσύνη übersetzt. Für *usus* findet sich aber auch bei ihm das von Palamas gebrauchte Wort χρῆσις.[50]

Nun könnte man freilich gegen die Behauptung einer Abhängigkeit des 36. Kapitels des Palamas von Augustinus einwenden, daß an den zitierten Stellen Planudes die augustinische *caritas* und das augustinische *diligere* mit ἀγάπη und ἀγαπᾶν wiedergibt, Palamas jedoch vom Heiligen Geist als ἔρως und vom Sohn als ἐπέραστος λόγος spricht. Trifft dies auch zu, so findet sich doch am Schluß des VIII. Buches und auch in dessen Inhaltsangabe in XV, 3 (die Palamas ja auf jeden Fall gelesen hat) als Übersetzung der die Trinität abbildenden Trias von *amans et quod amatur et amor* die Trias ὁ ἐρῶν καὶ τὸ ἐρώμενον καὶ ὁ ἔρως.[51] Im übrigen aber spricht auch die Beschreibung der trinitarischen Struktur des menschlichen Geistes in *Cap.* 37 für eine Abhängigkeit von Augustinus. So ist für Palamas das Bild des höchsten ἔρως, d.h. des Hl. Geistes, in der Liebe des menschlichen Geistes zu dem in ihm vorhandenen immerwährenden Wissen zu erblicken. Am deutlichsten komme diese Liebe im unstillbaren Durst (ἔφεσις) der Menschen nach Wissen zum Ausdruck.[52] In ähnlicher Weise hatte auch Augustinus im menschlichen Verlangen (*appetitus* / ὄρεξις) nach Erkenntnis, das nach der Geburt der Erkenntnis im Geiste dann zur Liebe des

[50] De trin. VI, 10, 11 (CCSL 50, 242, 29–35): „*Ille igitur ineffabilis quidam complexus patris et imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas uel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breuiter, et est in trinitate spiritus sanctus, non genitus sed genitoris genitique suauitas ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas...*“ Mon. gr. 54, f. 102v: „Ἐκείνη τοιγαροῦν ἡ ἄρρητος συμφωνία τοῦ πατρὸς καὶ τῆς εἰκόνος, οὔκουν δίχα ἀπολαύσεώς ἐστι, δίχα ἀγάπης, δίχα εὐφροσύνης. Ἡ ἀγάπη ἄρα ἐκείνη, ἡ εὐφροσύνη, ἡ εὐδαιμονία εἴτ᾽ οὖν μακαριότης, εἴ γέ τινι ἀνθρωπίνῃ φωνῇ ἀξίως λέγεται, χρῆσις ὑπ᾽ ἐκείνου προσηγορεύθη ἐν ἐπιτόμῳ καὶ ἔστιν ἐν τῇ τριάδι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὔτε ἀγέννητον οὔτε γεννητόν, ἀλλὰ τοῦ γεννήτορος καὶ τοῦ γεννητοῦ χρηστότης, ἀπείρῳ ἀφθονίᾳ καὶ δαψιλείᾳ διαχεόμενον ἐπὶ πάντα τὰ κτίσματα...“
Die Vorstellung vom „Gebrauch des Geistes“, geht auf den Satz „*Aeternitas in patre, species in imagine, usus in munere*“ bei Hilarius v. Poitiers, De trinitate II, 1, 1 (PL 10, 51 A) zurück und ist zitiert in De trin. XV, 3, 5 (CCSL 50A, 464, 43–45; Mon. gr. 54, f. 228r).

[51] De trin. XV, 3, 5 (CCSL 50A, 465, 69f; Mon. gr. 54, f. 228r).

[52] Cap. 37 (V, 55, 16–22): „Τούτου τοῦ ἀνωτάτω ἔρωτος τὴν εἰκόνα καὶ ὁ κατ᾽ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ κτισθεὶς ἡμῶν ἔχει νοῦς πρὸς τὴν παρ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ διηνεκῶς ὑπάρχουσαν γνῶσιν, παρ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ καὶ τοῦτον ὄντα καὶ συμπροϊόντα παρ᾽ αὐτοῦ τῷ ἐνδοτάτῳ λόγῳ. Καὶ τούτου δεῖγμα ἐναργέστατον... ἡ πρὸς τὸ εἰδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις.“ (Die Verschreibung „ὑπάρχουσιν“ für „ὑπάρχουσαν“ wurde korrigiert).

Erkannten werde, eine Abschattung der Person des Hl. Geistes im Menschen gesehen.[53]

Dieser knappe Überblick über einige Stellen aus den *Capita* dürfte deutlich gemacht haben, daß Palamas tatsächlich Augustins Bücher über die Dreieinigkeit – zumindest in Teilen – gelesen und einzelne Gedanken hieraus in sein eigenes Werk übernommen hat.[54] Daß er dabei nicht den lateinischen Originaltext, sondern die griechische Übersetzung benutzt hat, belegen die wörtlichen Übereinstimmungen mit dem Planudestext in *Cap.* 125–135. Solche Übereinstimmungen finden sich nun aber keineswegs nur in dieser einen Schrift. So hatte etwa M. Jugie in seinem erwähnten Lexikonartikel von 1932 für die Rechtgläubigkeit der Sündenlehre des Palamas auf verschiedene Abschnitte aus dessen sogenannter 16. Homilie verwiesen, ohne zu bemerken, daß gerade der von ihm zitierte Passus über die verbleibende Konkupiszenz in den Getauften aus der griechischen Übersetzung von *De trinitate* stammt.[55] Tatsächlich basiert dieser Text, bei dem es sich wohl nicht wirklich um eine Predigt, sondern um eine eigenständige Abhandlung über die Ökonomie der Inkarnation

[53] De trin. IX, 12, 18 (CCSL 50, 310, 61–77): „*Qui appetitus, id est inquisitio, quamuis amor esse non uideatur quo id quod notum est amatur (hoc enim adhuc ut cognoscatur agitur), tamen ex eodem genere quiddam est... Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam quo id quod nosse uolumus quaerendo et inveniendo nascitur proles ipsa notitia... Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae fit amor cognitae dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam gignentique coniungit. Et est quaedam imago trinitatis, ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa uerbum eius, et amor tertius, ...*“ Mon. gr. 54, f. 140r-v: „Ἡ δὲ ὄρεξις, τουτέστιν ἡ ζήτησις, εἰ καὶ ἀγάπη εἶναι μὴ δοκεῖ τὸ γινωσκόμενον ἀγαπᾶσθαι (τοῦτο γὰρ ἔτι γνωσθῆναι φροντίς ἐστιν), ὅμως ἐκ τοῦ αὐτοῦ τι γένους ἐστί... Τὸν τόκον ἄρα τοῦ νοῦ προλαμβάνει τις ὄρεξις, ᾧ τοῦθ᾽ ὅπερ γνῶναι βουλόμεθα ζητούντων ἡμῶν καὶ εὑρισκόντων γεννᾶται ἔκγονος ἡ γνῶσις αὐτή... Καὶ ἡ αὐτὴ δὲ ὄρεξις, καθ᾽ ἣν ἡ ἀρχὴ γίνεται τοῦ γνωσθησομένου πράγματος ἀγάπη γνωσθέντος αὐτοῦ γίνεται, ἐπειδὰν κατέχῃ καὶ περιβάλλῃ τὸν ἀρεστὸν γόνον, τουτέστι τὴν γνῶσιν καὶ τῷ γεννῶντι συνάπτῃ. Καὶ ἔστι τις εἰκὼν τῆς τριάδος, ὁ νοῦς καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ, τουτέστι τὸ γέννημα αὐτοῦ εἴτ᾽ οὖν ὁ ἐξ αὐτοῦ λόγος αὐτοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τρίτη, ...“

[54] Daß im Gegensatz zur „Nominalismus“-These von J. Meyendorff J. Romanides, Notes on the Palamite Controversy and Related Topics. *Greek Orthod. Theol. Rev.* 6 (1960/61) 194–205, gerade in Barlaam v. Kalabrien, nicht aber in Gregorios Palamas, einen von Augustins *De trinitate* geprägten Platonisten erkennen will, erweist sich somit als eine ebenfalls vom Selbstverständnis der modernen orthodoxen Theologie bestimmte Sicht, die dem historischen Sachverhalt nicht gerecht wird.

[55] M. Jugie, a. O. 1769, hatte Hom. 16, 17 (PG 151, 200 D – 201 A) zitiert und auf 16, 34 (PG 151, 213 D; im folgenden wird nach der in A. 2 genannten Edition zitiert) verwiesen, wo dieselbe Wendung noch expliziter wiederkehrt.

handelt[56], zu großen Teilen auf den Ausführungen Augustins über das Heilswerk Christi im IV. und im XIII. Buch von *De trinitate*. Zahlreiche Gedanken, wie z.B. die Überwindung des Teufels durch die Gerechtigkeit und erst dann auch durch die Macht Christi, die Freiheit Christi von der Erbsünde aufgrund seiner Empfängnis außerhalb des Zusammenhangs der sexuellen Fortpflanzung, unsere Erlösung vom doppelten Tod durch den einfachen Tod und die einfache Auferstehung Christi und anderes mehr, gehen eindeutig auf den Bischof von Hippo zurück. Dies ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil gerade dieser Text von orthodoxer Seite als ein wichtiger Beleg für die herausragende Bedeutung der Christologie in der Theologie des Gregorios Palamas angeführt worden ist, obwohl in den dogmatisch-apologetischen Schriften des Palamas christologische Aussagen allenfalls am Rande begegnen.[57]

Da ein ausführlicher Vergleich von *Hom.* 16 mit *De trinitate* an dieser Stelle leider unterbleiben muß[58], sei im folgenden nur noch versucht, etwas mehr Licht in die Frage nach Zeit und Ort der ersten Bekanntschaft des Palamas mit der *De trinitate*-Übersetzung des Planudes zu bringen. Der Vergleich von *Cap.* 127 mit *Contra Acindynum* VI, 21, 76 hatte ja ergeben, daß dieser Zeitpunkt nach 1344 anzusetzen ist. Da nun aber ein Passus aus *Hom.* 16 Palamas offensichtlich als Vorlage für *Cap.* 66f. gedient hat, muß der Zeitpunkt der Enstehung von *Hom.* 16 und damit auch der Planudes-

---

De trin. XIII, 16, 20 (CCSL 50A, 409, 20–24): „*Prosunt autem ista mala quae fideles pie perferunt uel ad emendanda peccata uel ad exercendam probandamque iustitiam uel ad demonstrandam uitae huius miseriam ut illa ubi erit beatitudo uera atque perpetua et desideretur ardentius et instantius inquiratur.*“

Mon. gr. 54, f. 198v – 199r: „Λυσιτελεῖ δὲ τὰ κακὰ ταῦτα ἅπερ οἱ πιστοὶ εὐσεβῶς ὑπομένουσιν ἢ πρὸς διόρθωσιν τῶν ἁμαρτημάτων ἢ πρὸς γυμνασίαν καὶ δοκιμὴν τῆς δικαιοσύνης ἢ πρὸς ἀπόδειξιν τῆς τοῦδε τοῦ βίου τούτου ταλαιπωρίας, ὡς τὴν ζωὴν ἐκείνην, ἔνθαπερ ἡ ἀληθὴς μακαριότης ἐστὶ καὶ διαιωνίζουσα, καὶ ἐπιθυμεῖσθαι διαπυρώτερον καὶ ἐπιζητεῖσθαι ἐπιμονώτερον.“

Hom. 16, 34 (IX, 470, 3–8): „**Λυσιτελοῦσιν οὖν αἱ κακώσεις αὗται τοῖς πιστῶς ὑπομένουσι πρὸς διόρθωσιν τῶν ἁμαρτημάτων**, **πρὸς γυμνασίαν**, **πρὸς δοκιμήν**, **πρὸς** κατάληψιν **τῆς τοῦ βίου τούτου ταλαιπωρίας**, πρὸς προτροπὴν τοῦ **ἐπιθυμεῖν διαπύρως καὶ ζητεῖν ἐπιμόνως τὴν διαιωνίζουσαν ἐκείνην** υἱοθεσίαν καὶ ἀπολύτρωσιν, καὶ καινὴν ὄντως **ζωὴν καὶ μακαριότητα**.“

[56] Hierfür spricht sowohl die Länge des Textes als auch der Umstand, daß dieser in den ältesten Handschriften außerhalb der Homiliensammlung überliefert worden ist.

[57] Vgl. z.B. J. Meyendorff, Introduction, 181–185, 205, 215–27, 251, 267, 320; G. Mantzaridis, The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. New York 1984, 21–28, 44–48, 52, 67. Kritisch zu einem solchen Versuch hatte sich allerdings H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959, 367, geäußert.

[58] Hierfür sei auf die in Kürze erscheinende Monographie des Vf. zur Theosisvorstellung bei Gregorios Palamas und Martin Luther verwiesen.

lektüre zugleich vor 1349/50 liegen.[59] Ein weiteres kommt nun noch hinzu: Auch in *Cap.* 45 finden sich deutliche Anklänge an Augustinus, und zwar an dessen Ausführungen über den Unterschied zwischen leiblichem und seelischem Tod in *De trin.* IV, 3, 5. Wie dort wird in *Cap.* 45 nämlich zur Beantwortung der Frage, warum die Seele des Menschen, die doch unsterblich ist, dennoch den Tod erleiden kann, auf 1Tim 5, 6 verwiesen und wie dort Mt 8, 22 als Beweis für den Tod der Seele eines lebenden Menschen gewertet.[60] Ein weiteres von Augustinus an dieser Stelle verwendetes Zitat,

---

[59] Hom. 16, 39 (IX, 478, 4–8) = Cap. 67 (V, 73, 16–21); Hom. 16, 39 (IX, 478, 9–14) = Cap. 66 (V, 73, 8–13); vgl. dazu R. Sinkewicz, a. O. 49–54. Bereits J. Meyendorff, Introduction, 390f, hatte mit einer Entstehung von Hom. 16 vor den Predigten, d. h. vor 1350 gerechnet.

[60] De trin. IV, 3, 5 (CCSL 50, 166, 28–37); Mon. gr. 54, f. 64r: „Περὶ μέντοι διαστολῆς τοῦ θανάτου τῆς ψυχῆς ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ σώματος τί με δῆ πολλῶν διδασκαλιῶν μνημονεύειν, ὁπότε ὁ κύριος ἐν τῇ εὐαγγελικῇ ἀποφάσει ἑκάτερον θάνατον συντόμως τέθεικε διακρίνας ἔνθα φησίν· ἄφου τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς… Τὸ μὲν γὰρ ταφησόμενον σῶμα νεκρὸν ἦν, τοὺς δ’ ἐνταφιαστὰς τούτου δι’ ἀπιστίαν καὶ ἀσέβειαν τὴν ἐν τῇ ψυχῇ νεκροὺς νοεῖσθαι ἠθέλησεν. Οἱ τοιοῦτοι διυπνίζονται, ὡς ὅταν λέγηται· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός καὶ ἀπεύχεται δὲ τίνα θάνατον ὁ ἀπόστολος λέγων περὶ χήρας· ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν.“; IV, 3, 5 (a.a.O., 165, 10–13); f. 63v – 64r: „Θάνατος μὲν οὖν τῆς ψυχῆς ἡ ἀσέβεια ἦν, θάνατος δὲ τοῦ σώματος ἡ φθορά, δι’ ἧς καὶ τῇ ψυχῇ γίνεται ἡ ἐκ τοῦ σώματος ἀναχώρησις· ὥσπερ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ θεοῦ αὐτὴν ἐγκαταλιμπάνοντος, οὕτω καὶ

Ad Xenam monialem 8f (V, 196, 17 – 197, 9): „Ἴσθι τοίνυν, … ὅτι καὶ ψυχῆς ἐστι θάνατος τῆς ἀθανάτου φύσει. Οὕτω γὰρ καὶ ὁ ἠγαπημένος θεολόγος λέγει· ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον καὶ ἔστιν ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον, θάνατον ἐνταῦθα τὸν τῆς ψυχῆς πάντως λέγων. Καὶ ὁ μέγας Παῦλος, … ‘ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός’. Ἐκ ποίων νεκρῶν ἐγερθῆναι ἐγκελεύεται… πάντως ἐκ τῶν τεθανατωμένων ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς. Διὸ καὶ ὁ κύριος… τῷ γὰρ αἰτήσαντι τῶν μαθητῶν ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸ θάψαι τὸν ἴδιον πατέρα οὐκ ἐνέδωκεν, ἀλλ’ ἐπέταξεν ἀκολουθεῖν, ἀφέντα τοὺς νεκροὺς θάπτειν τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς. Νεκροὺς ἐνταῦθα καὶ τοὺς ζῶντας ἐκείνους ὠνόμασεν ὁ Κύριος, πάντως ὡς κατὰ ψυχὴν νενεκρωμένους. Καθάπερ γὰρ ὁ χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος θάνατός ἐστι τοῦ σώματος, οὕτως ὁ χωρισμὸς τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῆς ψυχῆς θάνατός ἐστι τῆς ψυχῆς.“

Cap. 45 (V, 61, 7–24): „Ὅτι δὲ καὶ ἡ λογικὴ ψυχὴ ἔστιν ὡς νεκροῦται, καίτοι ζωὴν ἔχουσα τὸ εἶναι, Παῦλος ὁ μέγας ἡμᾶς ἐδίδαξε, γράφων· ‘ἡ σπαταλῶσα χήρα ζῶσα τέθνηκεν’… Ἡ γὰρ ἐστερημένη τοῦ πνευματικοῦ νυμφίου ψυχή, εἰ… διαχεομένη καὶ ταῖς ἡδοναῖς ἑαυτὴν ἐφιεῖσα καὶ σπαταλῶσα, ζῶσα (καὶ γὰρ κατ’ οὐσίαν ἐστὶν ἀθάνατος) τέθνηκε. Καὶ γάρ ἐστι δεκτικὴ θανάτου τοῦ χείρονος, ὥσπερ καὶ ζωῆς τῆς ἀμείνονος… καὶ ἀλλαχοῦ φησιν ὁ αὐτός· ‘νεκροὺς ἡμᾶς ὄντας τοῖς παραπτώμασι, συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ’. Τί δὲ ὁ εἰπών, ‘ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον καὶ ἔστιν ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον’… Ἀλλὰ καὶ ὁ Κύριος, ἀφεῖναί τινι προστάξας τοὺς νεκροὺς θάπτειν τοὺς νεκρούς, τοὺς ἐνταφιαστὰς ἐκείνους κατὰ σῶμα ζῶντας νεκροὺς πάντως κατὰ ψυχὴν ἀπεφήνατο.“ Vgl. Hom. 16, 7 (IX, 432, 24 – 434, 3): „Καθάπερ γὰρ ἡ τοῦ σώματος παρὰ τῆς ψυχῆς ἐγκατάλειψις καὶ ὁ ταύτης ἀπ’ αὐτοῦ χωρισμὸς θάνατός ἐστι τοῦ σώματος,

nämlich Eph 5, 14, findet sich nun aber neben Mt 8, 22 und dem ebenfalls in *Cap.* 45 zitierten Vers 1Joh 5, 16f. – der bei Augustinus freilich fehlt – aber auch schon in der früher entstandenen Schrift *Ad Xenam monialem*. Augustins Aussage schließlich, daß ebenso wie die Seele sterbe, wenn sie von Gott verlassen werde, auch der Körper sterbe, wenn er von der Seele verlassen werde, findet sich nicht nur in *Cap.* 45 und *Ad Xenam*, sondern auch in *Hom.* 16.

Wann ist nun aber die Schrift an Xene entstanden? Berücksichtigt man, daß nicht nur die Behandlung desselben Themas (Tod der Seele / Tod des Leibes) in der 1341/42 entstandenen Schrift *De divinis participationibus*[61], sondern eben auch die Erörterung des Verhältnisses von Energie und Akzidens im Jahr 1344 noch *keine* Spuren einer Kenntnis von *De trinitate* aufweist, so scheint die von Meyendorff und Sinkewicz vorgeschlagene Datierung von *Ad Xenam* auf die Jahre 1345/46, d.h. auf die Zeit des Hausarrests im Kaiserpalast, wahrscheinlicher als die von Chrestou in seiner Edition vermutete Entstehung im Frühjahr 1342.[62] Daß Palamas damals durchaus in der Lage war, theologische Werke, ja sogar Kontroversschriften zu verfassen, und daß er offenbar auch eine Handbibliothek mit Schriften der Väter oder zumindest Auszügen davon zur Verfügung hatte, belegen die umfangreichen Bücher gegen Akindynos und die große Zahl kleinerer Schriften, die in diesen Jahren entstanden sind. Sollte im Hintergrund der Ausführungen in *Ad Xenam* 8f. tatsächlich Augustinus stehen, hätte die erste Lektüre von Planudes' Übersetzung von *De trinitate* also während des Arrests im Kaiserpalast stattgefunden. Eine solche Annahme erhält zusätzliches Gewicht durch die Tatsache, daß der von seiner Kirche verurteilte Palamas in jenen Jahren offenbar versucht hatte, von

τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἐγκαταλιμπανούσης αὐτὸ θνήσκει ...“; vgl. IV, 13, 16 (a.a. O., 181, 2–4; f. 71v)

οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς παρὰ Θεοῦ ἐγκατάλειψις καὶ ὁ ἐξ αὐτῆς τούτου χωρισμὸς θάνατός ἐστι ψυχῆς...“

Der ebenfalls in Cap. 45 zitierte Vers Eph 2, 5 begegnet zusammen mit dem in Cap. 51 (V, 65, 23–30) zitierten Vers Gen 3, 19 und der auch dort getroffenen Feststellung, daß Gott die Folgen des Sündenfalls nicht bewirkt, sondern nur gerecht zugelassen habe, in der Übersetzung von De trin. XIII, 12, 16 (Mon. gr. 54, f. 194v–195r), einem Abschnitt, der nachweislich auch in Hom. 16 verarbeitet worden ist. Im lateinischen Original (CCSL 50A, 403, 7–30) fehlt er hingegen!

[61] De divinis participationibus. 8 (II, 144, 9–27).

[62] J. Meyendorff, Introduction, 386; R. Sinkewicz, a. O. 51; P. Chrestou, Συγγράμματα V, 138. Vgl. Ad Xenam Monialem 3–6 (V, 194, 15 – 195, 20), wo Palamas sein Schicksal mit demjenigen des exkommunizierten Johannes Chrysostomos vergleicht, was eher auf die Zeit nach 1344 hinweist.

den Lateinern Unterstützung zu erhalten, und zu diesem Zweck seine Schriften an die Genuesen in Galata und an den Großmeister der Johanniter auf Rhodos gesandt hatte.[63] Ob allerdings die in *Ad Xenam* fehlende(n) Schriftstelle(n) der *Capita* (1Tim 5, 6; Eph 2, 5?) auf Aufzeichnungen aus diesen Jahren zurückgehen oder ob Palamas auch später noch ein Exemplar der Übersetzung von *De trinitate* zur Verfügung hatte, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen.

Auch wenn sich die direkte literarische Abhängigkeit dieser Abschnitte von Augustins *De trinitate* nicht mit letzter Sicherheit nachweisen läßt, kann im Hinblick auf die zuerst besprochenen Stellen aus den *Capita* sowie im Hinblick auf *Hom.* 16 kein Zweifel mehr über einen solchen Zusammenhang bestehen. Des weiteren ist zumindest mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch in anderen nach 1345 entstandenen Schriften des Palamas ein Einfluß von *De trinitate* vorliegt. Eine Untersuchung der fraglichen Werke dürfte eine lohnende Forschungsaufgabe für die Zukunft sein. Schon jetzt steht freilich fest, daß das Palamas-Bild der vergangenen Jahrzehnte in einem wichtigen Punkt korrigiert werden muß. Hat Palamas selber auch wohlweislich geheimgehalten, daß eine der Quellen seiner theologischen Inspiration jener Bischof von Hippo war, der den Byzantinern als der Ahnvater des häretischen *filioque* galt, so hat er doch mit dieser Rezeption – auch wenn er dabei mitunter höchst eklektisch verfuhr – eine Weite des geistigen Horizontes bewiesen, wie sie das von seinen modernen orthodoxen Interpreten gezeichnete Bild nicht hätte vermuten lassen. Durch diese Entdeckung der über einen bloßen Einzelfall hinausgehenden Rezeption augustinischen Gedankenguts durch Gregorios Palamas ist – zumindest aus der Perspektive des Historikers – das Bild jenes großen byzantinischen Theologen des 14. Jh. um eine Facette reicher geworden. Man darf gespannt sein, ob auch die orthodoxe Theologie zu einem ähnlichen Urteil kommen wird.

Korrekturzusatz: Erst während der Drucklegung dieses Bandes erschien M. Papathomopulos – I. Tsabare – G. Rigotti, Αὐγουστίνου Περὶ Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης. Εἰσαγωγή, ἑλληνικὸ καὶ λατινικὸ κείμενο, γλωσσάριο. Editio princeps (*Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση* 3). I. II. Athen 1995. – Eine Änderung der Zitate war aus technischen Gründen nicht mehr möglich.

[63] Gregorios Akindynos, Ep. 44 [ad Gregoram] (192, 70–79 Hero).

SOFIA KOTZABASSI / THESSALONIKI

EINE AKOLUTHIE ZU EHREN DES PHILOTHEOS KOKKINOS*

---

* Vater Sebastianos Arapis hat meine Arbeit in der Klosterbibliothek ermöglicht; meine Kollegen Maria Politi und A. Tselikas (MIET-Athen) und Evangelia Amoiridu (Theologische Fakultät) haben mir Kopien der Handschrift bzw. der unveröffentlichten Dissertation von G. Niggl zur Verfügung gestellt. Ihnen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Prof. A. Rigo bin ich für wertvolle Hinweise zu Dank verpflichtet.

Abgekürzt zitierte Literatur:

BECK: H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959 (Ndr. 1971).

DARROUZÈS: J. DARROUZÈS, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, I. Les actes des patriarches, V. Les regestes de 1310 à 1376. Paris 1977; VI. Les regestes de 1377 à 1410. Paris 1979.

DENTAKES: B. A. DENTAKES, Βίος καὶ ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Φιλοθέου (Κοκκίνου) πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως (1353–1354 καὶ 1364–1376) τοῦ Θεολόγου (*Ἡσυχαστικαὶ καὶ φιλοσοφικαὶ μελέται* 9). Athen 1971.

Gregoras: Nicephori Gregorae byzantina historia, ed. L. SCHOPEN – I. BEKKER. I–III. Bonn 1829–1853.

KAIMAKES: D. KAIMAKES, Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικὰ ἔργα. Μέρος Α΄ (*Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς* 3). Thessalonike 1983.

Kantakuzenos: Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV, ed. L. SCHOPEN. I–III. Bonn 1828–1832.

NIGGL: G. NIGGL, Prolegomena zu den Werken des Patriarchen Philotheos von Konstantinopel (1353–1354 und 1364–1376). München 1955 (unveröffentlichte Diss.).

PLP: Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, erstellt von E. TRAPP unter Mitarbeit von R. WALTHER u.a. Wien 1976–1994 (zitiert nach Nummern).

PSEUTONGAS: B. S. PSEUTONGAS, Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγοι καὶ Ὁμιλίες (*Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς* 2). Thessalonike 1981.

Register: H. HUNGER – O. KRESTEN – E. KISLINGER – C. CUPANE, Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, 2. Teil (1337–1350) (*CFHB* 19/2). Wien 1995.

SCHREINER: P. SCHREINER, Die byzantinischen Kleinchroniken (*CFHB* 12/1–3). Wien 1975–1979.

Synodikon: J. GOUILLARD, Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire. *TM* 2 (1967) 1–289 (Text: 45–109).

TINNEFELD: Demetrios Kydones. Briefe, übersetzt und erläutert von F. TINNEFELD, 1.2. Stuttgart 1982.

TSAMES: D. TSAMES, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου Ἁγιολογικὰ ἔργα. Α. Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι (*Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς* 4). Thessalonike 1985.

Als D. Tsames im Jahre 1977 die ikonographischen Darstellungen des Patriarchen Philotheos Kokkinos präsentierte[1], hat er die Vermutung geäußert, daß *in den Fresken des Resava-Klosters, deren Maler wahrscheinlich aus Thessalonike stammte, nicht zum ersten Mal der Patriarch als Heiliger abgebildet war, sondern daß sie eine unbekannte bzw. heute verschollene Darstellung des Philotheos wiedergaben.* So, behauptet Tsames, kann die Zeit seiner Heiligsprechung vorverlegt werden, und zwar kann sie eine Generation nach seinem Tod angesetzt werden[2].

Eine Reihe von bis jetzt unedierten Texten zu Ehren des Philotheos Kokkinos erlaubt uns eine noch frühere Datierung dieses Ereignisses als die, die Tsames vorgeschlagen hat. Diese Texte sind im Kodex 58 des Olympiotissa-Klosters bei Elassona[3] erhalten und sowohl von Dentakes, der eine jüngere Vita und Akoluthie des Philotheos ediert hat[4], als auch von den späteren Forschern unbeachtet geblieben, obwohl das erste Blatt des Kodex mit den Synaxarversen und dem Anfang des Synaxars des Philotheos auf dem Titelblatt und als Tafel in dem Handschriftenkatalog des Klosters abgebildet ist und das Synaxar als *Vita Philothei* von Skubaras identifiziert ist. Entgegen der Datierung ins 16. Jh. durch Skubaras läßt uns eine paläographische und kodikologische Untersuchung die Handschrift zwischen 1380 und spätestens 1400[5] und damit die Heiligsprechung des Philotheos mit Sicherheit kurz nach dem Tod des Patriarchen[6] und auf jeden Fall vor dem Jahr 1400 ansetzen.

---

[1] D. TSAMES, Εἰκονογραφικὲς μαρτυρίες γιὰ τὸν ἅγιο Φιλόθεο Κόκκινο πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. *Epist. Epet. Theol. Scholes* 22 (1977) 37–43 und D. TSAMES, Οἱ βιογραφίες ἁγίων τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τὸ Φιλόθεο Κωνσταντινουπόλεως, in: *Πρακτικὰ θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φιλοθέου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Θεσσαλονικέως (14–16 Νοεμβρίου 1983)*. Thessalonike 1986, 83–84.

[2] Vgl. TSAMES, Εἰκονογραφικὲς μαρτυρίες 39. Zu Philotheos Kokkinos vgl. PLP 11917 und TINNEFELD 398–404.

[3] Zum Kodex vgl. E. SKUBARAS, Ὀλυμπιώτισσα. Περιγραφὴ καὶ ἱστορία τῆς Μονῆς. Ἡ βιβλιοθήκη καὶ τὰ χειρόγραφα. Κατάλογος τῶν κωδίκων. Ἀναγραφαὶ καὶ χρονικὰ σημειώματα. Ἀκολουθία Παναγίας Ὀλυμπιωτίσσης. Ἔγγραφα ἐκ τοῦ ἀρχείου τῆς Μονῆς (1336–1900). Athen 1967, 265–270.

[4] DENTAKES.

[5] Die Hand des Kopisten und die Papierqualität (nicht breite Ripplinien, wie im Papier zwischen 1330 und 1380; Wasserzeichen sind in diesen Blättern nicht zu sehen, im Hauptblock [s. unten] unter anderen hauptsächlich Horn ähnlich Mošin-Traljić 4952 [1364] und Einhorn ähnlich Mošin-Traljić 6043 [1370–1380]) sprechen für eine Datierung in die letzten Jahrzehnte des 14. Jh.s.

[6] Nach PLP starb Philotheos zwischen Juni 1377 und Juni 1378, nach TINNEFELD 400 und Anm. 42 „wahrscheinlich schon im Oktober 1376". Einer Kleinchronik und den

Die genaue Betrachtung der erhaltenen Texte erlaubt uns die Annahme, daß der erste Text (f. 1) einen Teil des Oikos, die Verse (2 Disticha in byzantinischen Zwölfsilbern und ein Monostichon in Pentameter), ein metrisches Menologium und die Vita (das Synaxarion) des als Heiligen verehrten Philotheos darstellt. All diese Texte sind auf zwei Bifolia (ff. 1–4) geschrieben, die eindeutig die inneren Blätter einer Lage, vermutlich eines Quaternio, bilden, welche dem Kodex, der zum Teil Werke des Philotheos beinhaltet, vorangestellt und mit ihm zusammengebunden wurde[7]. Die Kombination des Oikos, der Menologionverse und des Synaxars als Inhalt der inneren Blätter der Lage weist auf eine Orthros-Akoluthie hin, die auf den heute verlorenen Blättern geschrieben war und deren Bestandteil, zwischen der 6. und der 7. Ode des Kanons, dieser Textkomplex ist.

Diese Annahme wurde durch einen zufälligen Fund bestätigt. In einer Kiste mit Fragmenten sowohl von Handschriften als auch von alten Drucken der Bibliothek fand sich ein handgeschriebenes Blatt, welches anhand seines Formats, des Schriftduktus, des Inhalts und der Papierqualität zweifellos dieser Lage angehörte[8]. Dieses Blatt enthält einen Teil der 5. Ode, die vollständige 6. Ode, das Kontakion und den fehlenden Anfang des Oikos, der auf dem heutigen f. 1 fortgesetzt wird.

Ein Vergleich der Texte des 14. Jh.s mit den edierten aus dem 18./19. Jh. zeigt, daß die jüngeren nicht auf die älteren zurückzuführen sind. Nach dem letzten Synaxarvers ist Philotheos am 22. eines uns unbekannten

---

Angaben des Metropoliten von Rußland Kyprianos zufolge wurde Philotheos zwischen 1376 und 1377 abgesetzt. Sein Nachfolger Makarios (PLP 16310) mußte den Patriarchenthron räumen, als Andronikos IV. Konstantinopel verließ (1. 7. 1379); vgl. SCHREINER I 96 (Chronik 9/33) und II 314–315; dazu auch F. TINNEFELD, Byzantinisch-russische Kirchenpolitik im 14. Jahrhundert. *BZ* 67 (1974) 375. Einige Monate später (März 1380) wurde Neilos Kerameus (PLP 11648) gewählt, während Philotheos bereits in der Amtszeit des Makarios als verstorben erwähnt wird; dazu vgl. DARROUZÈS 2700 (Actes de Kutlumus, ed. P. LEMERLE [*Archives de l'Athos* II 2]. Paris 1988, 140,11–12 und 14–15) und 2705 (F. MIKLOSISCH – I. MÜLLER, Acta patriarchatus constantinopolitani. Vindobonae 1862, II 13,26].

[7] Der Kodex besteht aus zwei Hauptteilen, die von zeitgenössischen Kopisten geschrieben sind (A: ff. 13–88v, B: 89–239v). Diesen ist ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt (Hand C: ff. 5–12, zeitgenössisch). Der erste Teil des Kodex beinhaltet fast ausschließlich hymnographische Texte, die meistens von Skubaras als anonym aufgelistet sind, obwohl der Name des Philotheos in der Akrostichis bzw. in anderen Versen erwähnt ist. Am Ende einer Reihe von Troparia auf die Muttergottes (Prosomoia zu τὴν τιμιωτέραν) steht folgendes Troparion auf Philotheos Kokkinos (f. 52): τὸν τὴν σωτηρίαν πάντων βροτῶν / ἀξίως δοξάσαντα Θεοτόκον ὕμνοις σοφοῖς, / τὸν μέγαν ποιμένα καὶ θεῖον ἱεράρχην, / Φιλόθεον γεραίρω τὸν ὑπερθαύμαστον.

[8] Heute befindet es sich in der Bibliothek mit der Nummer 239Θ.

Monats gestorben und wurde am selben Tag als Heiliger gefeiert, während die jüngere Akoluthie den 11. Oktober als Tag seines Todes erwähnt[9].

Dem Dichter des Kanons dienten die Heirmoi des Kanons für den Sonntag des 2. Plagios Echos ὡς ἐν ἠπείρῳ πεζεύσας als Vorlage, während die Anfangsbuchstaben der erhaltenen Troparia auf eine Akrostichis hindeuten, von der nur zwei Wörter zu rekonstruieren sind[10]. Der hesychastische Streit ist das Hauptthema der Texte. Der Autor der Vita versäumt nicht, die Abstammung des Philotheos aus Thessalonike, seine hervorragende Bildung, sein vorbildliches Mönchsleben im Chortaitu-Kloster bei Thessalonike und auf dem Athos, sein Engagement für die Einwohner von Herakleia, seine schriftstellerische Tätigkeit und seine effektive Mitwirkung in der theologischen Auseinandersetzung mit Barlaam und Akindynos zu erwähnen.

Über die Zeit, in der er als Patriarch in Konstantinopel tätig war, und über seine Schriften wird nur kurz im letzten Teil des Synaxars berichtet. Zwar endet es mit einem vollständigen Satz, es erlaubt uns aber sowohl der Hochpunkt nach dem letzten Wort – statt dreier Punkte in roter Tinte, wie sonst in der Handschrift üblich – als auch das Fehlen der Erwähnung seines Todes die Annahme, daß das Synaxar auf den heute verschollenen Blättern, auf denen auch die restlichen Oden des Kanons gestanden haben, weiterging.

Die Frage nach dem Autor und der Abfassungszeit der Texte kann leider nicht beantwortet werden. Es ist m.E. sehr wahrscheinlich, daß die Heiligsprechung des Philotheos unter dem Patriarchen Neilos Kerameus, d.h. zwischen 1380 und 1388, erfolgte. Neilos stammte bekanntlich aus Thessalonike, war auf der Seite der Hesychasten, verfaßte wahrscheinlich zusammen mit Philotheos den Tomos der Synode von 1351[11] und pries mit

[9] Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieses Datum sich auf die Fehlangabe einer Kleinchronik (vgl. SCHREINER I 94, Chronik 9,17 und II 293) stützt, die den 11. Oktober 1363 (6872) als Datum der Rückkehr von Philotheos auf den Patriarchenstuhl angibt. In einer Notiz des Menaion vom Juli für den Kanon am Sonntag der 4. Oekumenischen Synode (vgl. Μηναῖον τοῦ Ἰουλίου περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν, διορθωθὲν τὸ πρὶν ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ. Athen 1974, 71) wird seine Rückkehr ebenfalls auf den 11. Oktober 1369 (!) datiert; dasselbe Datum überliefert die von Dentakes edierte Vita, s. DENTAKES 86 (29,11–12).

[10] Vgl. unten die Ausgabe: [μέ]λπω νῦν.

[11] Nach PLP 11648 bezeichnen Demetrios Kydones (PG 154, 845; nach MERCATI [wie unten] 12, 72f. ist der Priestermönch Niphon der Verfasser dieses Traktats) und Symeon von Thessalonike (PG 155, 145) Neilos Kerameus als Mitverfasser des Tomos von 1351, während Johannes Kyparissiotes (PG 152, 677) fälschlich Neilos Kabasilas (vgl. PLP 10102) als solchen erwähnt. Es läßt sich aber aus zwei Gründen nicht mit Sicherheit

einem Enkomion Gregorios Palamas, den Philotheos selbst als Heiligen kanonisiert hat[12]. Die Texte selbst zeigen einen Autor, der mit den komplizierten Formulierungen der hesychastischen Ansichten und mit den wichtigsten theologischen Schriften zu dieser Auseinandersetzung wohl vertraut war[13].

TEXT

εὐ]σεβῶν ἀκαταγώνιστος πρόμαχος, Βαρλαὰμ τοὺς ὕθλους ἀποκρουόμενος καὶ πλάνην Ἀκινδύνου τοῦ ματαιόφρονος.

Λόγον θεόθεν πεπλουτηκὼς ἤμβλυνας φωνὰς τῶν δυσσέβῶν καὶ γλωσσαλγίαν τὴν βλάσφημον καὶ πιστοὺς δοξάζειν, πάτερ, ἐδίδαξας φῶς τὸ ἐν Θαβωρίῳ θεῖον καὶ ἄκτιστον. 5

Προστάτης πέφηνας ὀρφανῶν, χηρῶν καὶ πενήτων χορηγός, τῶν θλιβομένων παράκλησις, τῶν ἀδικουμένων ὀξὺς ὑπέρμαχος, νοσούντων θεραπεία, πάτερ Φιλόθεε.

Ὢ θαῦμα μέγιστον ἀληθῶς! πῶς ὁ ἀπερίγραπτος Θεὸς περιγραπτὸς ὤφθη, πάναγνε, κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ὃ προσείληφεν, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως ἐκ σοῦ 10 σαρκούμενος.

Ὠδὴ στ΄· *τοῦ βίου τὴν θάλασσαν*

Νοῦν, πάτερ Φιλόθεε, φωταυγῆ καὶ καθαρὸν κτησάμενος κατῄσχυνας Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνον ἀναιδῶς τὴν θείαν ἐνέργειαν, τὸ φῶς, βλασφημοῦντας τῆς θεότητος. 15

Ὑπάρχεις τῇ ποίμνῃ σου, πάτερ, φύλαξ ἐκ Θεοῦ καὶ πρόμαχος ἀήττητος τὰς ὁρμὰς ἀναστέλλων τῶν δυσμενῶν ἐνεργείᾳ πνεύματος, ὑπὲρ ἧς ἠγωνίσω καρτερώτατα.

entscheiden, wer von den beiden es war: einerseits, da Kyparissiotes nur von Neilos (ohne Nachnamen oder andere Bezeichnung) als Co-Autor des Philotheos Kokkinos spricht, andererseits, da Kydones und Symeon zwar Neilos Kerameus als Mitstreiter des Gregorios Palamas und Philotheos Kokkinos erwähnen, aber nicht in bezug auf den Tomos.

[12] Zu der Kanonisierung des Gregorios Palamas s. A. RIGO, La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni. *RSBN* 30 (1993) 155–202.

[13] Die wenigen Rechtschreibfehler der Handschrift (z.B. ὑγειῶν, θαβορείῳ, συνέλλεξε) sind in der nachstehenden Ausgabe stillschweigend korrigiert.

Νέον βρέφος τέτοκας τὸν ἀρχαῖον ἡμερῶν, παρθενομῆτορ δέσποινα, νεοποιοῦντα φύσιν τὴν τῶν βροτῶν ὑπὲρ πᾶσαν ἔννοιαν· ἀκατάληπτον ὄντως τὸ τεράστιον.

Κοντάκιον· *ἡ παρθένος σήμερον*

Συνελθόντες ἅπαντες οἱ εὐσεβεῖς ὁμοφρόνως ἐν φωναῖς ὑμνήσωμεν τὸν ἱεράρχην αἰσίαις· ὤφθη γὰρ τῶν ὀρθοδόξων θερμὸς προστάτης, δυσσεβείας τε καὶ κακοδόξων ὀξὺς διώκτης καὶ ἐν πᾶσιν ἀνεδείχθη τῆς ἐκκλησίας στῦλος ἀκράδαντος.

Ὁ οἶκος

Τὸν ἱερὸν τοῦ χριστωνύμου λαοῦ καθηγεμόνα Φιλόθεον οἱ τῆς ἐκκλησίας τρόφιμοι χρεωστικῶς ἐγκωμιαζέτωσαν εὐφημίαις ὁμοῦ καὶ κρότοις ἀμειβόμενοι / τοὺς ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας καὶ τῶν τῆς ἀληθείας ὑγιῶν δογμάτων ἀγῶνας τε καὶ ἱδρῶτας αὐτοῦ. Πάντας γὰρ τοὺς τῆς κακοδοξίας εὑρετὰς καὶ προμάχους αἰσχύνας καὶ τῆς ἱερᾶς τοῦ Χριστοῦ ποίμνης ὡς ἁρπακτικοὺς ἐξελάσας θῆρας τῇ σφενδόνῃ τῶν πνευματικῶν λόγων αὐτοῦ τὰ λογικὰ πρόβατα πρὸς τὰς νομὰς τῆς νοητῆς Ἐδὲμ καθωδήγησε καὶ τοῖς πιστοῖς ἅπασιν ἀπλανοῦς ὁδοῦ γέγονεν ἡγεμών. Ἀγῶνάς τε πνευματικοὺς ἐνστησάμενος ὑπὲρ τῆς ἀορίστου ἐνεργείας καὶ

19–20 νεοποιοῦντα φύσιν τὴν τῶν βροτῶν: vgl. 1. Troparion der 5. Ode des Kanons für den Karsamstag (*Triod. Rom.* [Τριῴδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς. Rom 1879] 730).

25–26 τῆς ἐκκλησίας στῦλος ἀκράδαντος: vgl. 1. Troparion der 1. Ode des Kanons des 6.11. (Paulos von Konstantinopel) *Men. Rom.* [Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, I–VI. Rom 1888–1901] II 55, Sticheron des 17.11. (Gregorios der Wundertäter) *Men. Rom.* II 182, Sticheron des 13.3. (Nikephoros von Konstantinopel) *Men. Rom.* IV 79 und Sticheron des 20.11. (Proklos von Konstantinopel) *Men. Rom.* II 201 und unten Z. 38–39.

29 in der Handschrift ἀμειβομένοις wahrscheinlich wegen Angleichung an das voranstehende κρότοις.

32 ὡς ἁρπακτικοὺς ἐξελάσας θῆρας: vgl. auch Z. 120–121.

32–33 τῇ σφενδόνῃ τῶν πνευματικῶν λόγων: vgl. Sticheron des 25.1. (Gregor von Nazianz) *Men. Rom.* III 355, Kathisma des 27.1. (Johannes Chrysostomos) *Men. Rom.* III 387.

33–34 τὰ λογικὰ πρόβατα ... καθωδήγησε: vgl. auch Z. 122–123.

34–35 ἀπλανοῦς ὁδοῦ γέγονεν ἡγεμών: vgl. Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. L. Cohn, IV. Berlin 1902, 133 und Johannes von Damaskos, Iambischer Kanon für Theophania (1. Troparion der 5. Ode), ed. W. Christ – M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig 1871 (Ndr. Hildesheim 1963), 211.

35 ἀγῶνας ... ἐνστησάμενος: vgl. Z. 115–116.

35 ὑπὲρ τῆς ἀορίστου ἐνεργείας: vgl. Kaimakes 239 (7,525 und 529–530; im zweiten Fall zitiert Philotheos aus dem Kanon des Johannes von Damaskos für den Samstag des Lazaros, 1. Troparion der 1. Ode) und 265 (8,215); vgl. auch Synodikon 87,653–654.

θεοποιοῦ χάριτος τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν καὶ τῆς διὰ φωτὸς ἐν τῷ Θαβωρίῳ παραδειχθείσης θεότητος τοὺς εὐσεβεῖς πάντας ἐστήριξε καὶ κατὰ τῆς κακοδοξίας καθώπλισε καὶ ἐν πᾶσιν ἀνεδείχθη ποιμὴν ἀνεπαίσχυντος καὶ τῆς ἐκκλησίας στῦλος ἀκράδαντος./

Πῶς ἂν τὸν Φιλόθεον σιγῶν παρέλθω
οὗ τοὺς λόγους στέργουσι καὶ θεῖοι νόες.

Θρόνους ὁ Φιλόθεος λιπὼν γηΐνους
ἐν οὐρανοῖς εὕρατο μείζω καθέδραν.

Εἰκάδι δευτερίῃ βῆ πόλον Φιλόθεος.

Ὁ θαυμαστὸς οὗτος Φιλόθεος καὶ τὴν κλῆσιν φερωνύμως κτησάμενος, ὁ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας φωστὴρ καὶ τῶν ὀρθοδόξων πατὴρ καὶ διδάσκαλος, ἐκ τῆς μεγαλοπόλεως Θεσσαλονίκης, ταύτης δὴ τῆς μητροπόλεως Θετταλίας τε καὶ Μακεδονίας, εἷλκε τὴν τοῦ γένους σειράν· ἐγένετο δὲ γονέων ἐναρέτων τε καὶ θεοφιλῶν. Εὐθὺς οὖν ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων, ὃ λέγεται, τὸν Χριστὸν ἐπόθησεν

36–37 τῆς διὰ φωτὸς ... παραδειχθείσης θεότητος: vgl. Grégoire de Nazianze, Discours 38–41, C. Moreschini – P. Gallay (*SC* 358). Paris 1990, 208,18–19 (or. 40). Philotheos wiederholt dieses Zitat in seinen dogmatischen Traktaten; s. Kaimakes 426 (11,635–636) und 557 (14,428–429); vgl. auch den Tomos von 1341 (s. Register, 230, Z. 218–219) und unten Z. 75 und 117–118.

40–44 Zu metrischen Menologien und Synaxarversen vgl. J. Darrouzès, Les calendriers byzantins en vers. *REB* 16 (1958) 57–84 (Ndr. in: J. Darrouzès, Littérature et histoire des textes byzantins. London 1972, IV); E. Follieri, I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo I.II. Bruxelles 1980. Die Monosticha sind normalerweise Hexametra; trotzdem ist in diesem Fall der letzte Vers ein Pentameter, der mit dem Ausdruck εἰκάδι δευτερίῃ eingeleitet wird, dem wir häufig in den gedruckten Menaia begegnen (so am 22.9. Phokas, 22.10. Aberkios, 22.11. Kaikilia, 22.1. Anastasios der Perser, 22.2. Proterios, 22.3. Basileios von Ankara, 22.4. Theodoros Sykeotes, 22.5. Basiliskos, 22.6. Eusebios von Samosata). Das zweite Distichon ähnelt inhaltlich dem Distichon zu Ehren des Joseph Studites, Metropoliten von Thessalonike; vgl. Follieri (wie oben) II 362 A. 123: Ἀφεὶς Ἰωσὴφ καθέδραν τὴν γηΐνην / παρίσταται νῦν τῷ θρόνῳ τοῦ Κυρίου.

46–48 ἐκ τῆς μεγαλοπόλεως Θεσσαλονίκης ... σειράν: Niggl 1 und Beck 724; über Thessalonike als seine Heimatstadt spricht Philotheos öfters in seinen Schriften.

49 ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων: vgl. Corpus Paroemiographorum Graecorum, ed. E. L. Leutsch – F. G. Schneidewin. Göttingen 1851 (Ndr. Hildesheim 1965), Apostolii VII 51a und D. Karathanasis, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des 12. Jh.s. München 1936, 111 (Nr. 236).

ὁλοψύχως· παιδευταῖς τοίνυν γραμμάτων ὡμιληκὼς τῆς μὲν θύραθεν σοφίας ἱκανῶς ἐγεύσατο καὶ τοσοῦτον ὅσον μηδαμῶς ὑποχωρεῖν τοῖς / περὶ ταύτην κομψοῖς, ὃ δὴ καὶ δεικνύουσιν οἱ πρὸς τὸν φιλόσοφον Γρηγορᾶν ἀντιρρητικοὶ τούτου λόγοι καὶ οἱ κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου, τῶν τῆς κακοδοξίας ἐκδικητῶν, παρ' αὐτοῦ συγγραφέντες καὶ πολλοὶ ἕτεροι, οὓς αὐτὸς διαφόρως συνέταξεν, ἱεροὺς ἄνδρας ἐγκωμιάσας καὶ βεβιωκότας κατὰ Θεόν, οὓς ὁ φιλοπόνως ἀναγινώσκων εὑρήσει σοφίας τε πεπληρωμένους καὶ πάσης ἰδέας λόγων ῥητορικῶν, τῆς δὲ καθ' ἡμᾶς ἱερᾶς παιδεύσεως καὶ θείας φιλοσοφίας ἔμπλεως γέγονεν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον, ὡς προϊὼν ὁ λόγος δηλώσει σαφέστερον, τῆς ἀκολουθίας ἐχόμενος. Τότε δ' οὖν τῆς μείρακος ἡλικίας ἁψάμενος τοῦ θείου ἔρωτος πλήρης ἐγένετο, τῆς τούτου ψυχῆς ἁψαμένου σφοδρότερον. Ὅθεν καὶ τοὺς τεκόντας λαθὼν ἐν τῇ τοῦ Χορταΐτου μονῇ, πλησίον οὔσῃ Θεσσαλονίκης, κατέκρυψεν ἑαυτὸν καὶ τὸν / μοναδικὸν ὑπέδυ τοῦ Κυρίου ζυγόν· ζητηθεὶς γοῦν παρὰ τῶν γονέων ἐπιμελῶς καὶ εὑρεθεὶς οὔτε τὸν σκοπὸν ἤμειψεν οὔτε μὴν τὸ τῆς ψυχῆς ἠλλοίωσε πρόθυμον, ἀλλὰ καὶ τοῖς γονεῦσι συνταξάμενος τοῖς κατὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος, τὸν Ἄθω, ἱεροῖς φροντιστηρίοις φέρων ἑαυτὸν ἐπιδίδωσιν, ἔνθα πνευματικοῖς ἀνδράσι καὶ θεοφορουμένοις ὑποταγεὶς φιλοπόνως τῆς μακαρίας ὑπακοῆς συνέλεξε τοὺς καρπούς. Ὅτε δὴ καὶ τοῦ τῆς ἱερωσύνης ἠξιώθη χαρίσματος, ἔπειτα τὴν προστασίαν τῆς ἱερᾶς Λαύρας παρακληθεὶς ἀνεδέξατο. Μετὰ

50 παιδευταῖς τοίνυν γραμμάτων: Philotheos war Schüler des Thomas Magistros; dazu vgl. G. MERCATI, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV [*StT* 56]. Città del Vaticano 1931, 422 und TINNEFELD 401 Anm. 5.

52–54 οἱ πρὸς τὸν φιλόσοφον Γρηγορᾶν ... συγγραφέντες: Philotheos hat 15 Reden gegen Nikephoros Gregoras (hrsg. von KAIMAKES) und 14 Kapitel gegen Barlaam und Gregorios Akindynos (unediert) geschrieben. Zu seinem dogmatischen Werk vgl. BECK 724–725 und NIGGL 9–33.

55 ἱεροὺς ἄνδρας ἐγκωμιάσας: zu den hagiographischen Schriften des Philotheos vgl. BECK 725, NIGGL 45–62 und D. TSAMES, Τὰ ἁγιολογικὰ ἔργα τοῦ Φιλοθέου Κοκκίνου, Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. *Epist. Epet. Theol. Scholes* 23 (1978) 9–22; zu seinen Enkomia auf Heilige vgl. die Ausgabe von TSAMES.

58 ὡς προϊὼν ὁ λόγος δηλώσει σαφέστερον: s. unten 124–127.

61 ἐν τῇ τοῦ Χορταΐτου μονῇ: zum Chortaitu-Kloster vgl. A. BAKALOPULOS, Ἡ παρὰ τὴν Θεσσαλονίκην βυζαντινὴ μονὴ τοῦ Χορταΐτου. *EEBS* 15 (1939) 280–287 und R. JANIN, Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Paris 1975, 414–415. Diese Information ist in keiner anderen Quelle belegt.

64–65 τοῖς κατὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος ... ἱεροῖς φροντιστηρίοις: s. DENTAKES 67 und NIGGL 1 (mit Literatur).

68 ἔπειτα τὴν προστασίαν τῆς ἱερᾶς Λαύρας ... ἀνεδέξατο: vgl. DENTAKES 68 und NIGGL 1. Wahrscheinlich wurde Philotheos im März 1342 als Nachfolger des Makarios (vgl. PLP 16276) zum Abt des Laura-Klosters erhoben.

δὲ ταῦτα τὸν ἀναχωρητικὸν βίον καὶ τὴν ἡσυχίαν ποθήσας ἀρεταῖς παντοίαις κατεκόσμησε τὴν ψυχήν, πολλοὺς ἐπὶ τῇ διαγωγῇ καταπλήξας.

Πολέμου δὲ τηνικαῦτα κατὰ τῆς εὐσεβείας κινηθέντος παρὰ / Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου τοὺς τῶν πατέρων αἰωνίους ὅρους μετακινούντων καὶ τὰ τῶν ἱερῶν διδασκάλων τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας δόγματα διαστρεφόντων πονηρῶς καὶ ἀθέως καὶ κτιστὴν μὲν λεγόντων τὴν θείαν ἐνέργειαν τῆς μακαρίας τριάδος καὶ τὴν διὰ φωτὸς ἐν Θαβὼρ παραδειχθεῖσαν θεότητα παραληρούντων φάσμα καὶ ἴνδαλμα, τούς γε μὴν κατὰ Θεὸν πολιτευομένους εὐλαβεῖς ἄνδρας διασυρόντων καὶ χλευαζόντων καὶ πολλὰ φθεγγομένων τῆς μὲν εὐσεβείας ἀλλότρια τῆς δὲ κακοδαίμονος καὶ πονηρᾶς διανοίας αὐτῶν ἀναπλάσματα, ὡς κατὰ μέρος ἐν τῷ κατ' αὐτῶν ἱερῷ συνοδικῷ τόμῳ διείληπται, παρακληθεὶς παρὰ τῶν ἁγιορειτῶν ὁ μακάριος οὗτος Φιλόθεος, ἦ μὴν καὶ ζήλου θείου πλησθεὶς καὶ τὴν κακοδοξίαν κακίσας καὶ τοὺς βλασφήμους μισήσας ὡς τῆς ἀληθείας ἐχθρούς, σὺν ἅμα τῷ ἱερῷ Γρηγορίῳ, τῷ δευτέρῳ φημὶ θεολόγῳ, τῷ Παλαμᾷ, τὸν ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας πόλεμον ἀνεδέξατο. Καὶ τὴν Κωνσταντίνου καταλαβὼν τῆς ἱερᾶς παρατάξεως πρωταγωνιστὴς / καὶ πρόμαχος γίνεται καὶ κατὰ τῆς δυσσεβείας καὶ τῶν ταύτης

71 πολέμου δὲ τηνικαῦτα κατὰ τῆς εὐσεβείας ...: zur ersten Phase des hesychastischen Streits, die mit der Synode von 1341 endet, vgl. H.-G. BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980, 226. Mit ähnlichen Worten beschreibt auch Philotheos selbst den Beginn des Streits in seinem Tomos gegen Prochoros Kydones: ὁ τοῦ Βαρλαὰμ ἐκείνου καὶ τοῦ Ἀκινδύνου κατὰ τῆς Ἐκκλησίας πόλεμος κινηθεὶς (PG 151,694A12–13).

72 τοὺς τῶν πατέρων αἰωνίους ὅρους μετακινούντων: vgl. Prov. 22,28.

74 κτιστὴν μὲν λεγόντων τὴν θείαν ἐνέργειαν τῆς μακαρίας τριάδος: vgl. Synodikon 83,603–604.

75 τὴν διὰ φωτὸς ... παραδειχθεῖσαν θεότητα: vgl. oben Z. 36–37.

75–76 φάσμα καὶ ἴνδαλμα: vgl. KAIMAKES 414, 424 und 451 (Logos 11,234, 585 und 1416), PG 151, 709 D11 (Tomos von 1368) und Synodikon 81,575.

78–79 ὡς κατὰ μέρος ἐν τῷ κατ' αὐτῶν ἱερῷ συνοδικῷ τόμῳ διείληπται: zum Tomos von 1341 (Register, Nr. 132) vgl. NIGGL 37–38 und DARROUZÈS 2213–2214.

79 παρακληθεὶς παρὰ τῶν ἁγιορειτῶν ...: Nach freundlicher Mitteilung von A. Rigo ist damit nicht der Agioreitikos Tomos (PG 150, 1225–1236) gemeint, sondern die unedierte Schrift des Philotheos gegen Akindynos, die mit dem Titel τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κυρίου Φιλοθέου λόγοι δογματικοὶ ... ἀποσταλέντες παρὰ τῶν ἁγιορειτῶν εἰς Κωνσταντινούπολιν, κατὰ μῆνα ἰαννουάριον τῆς ιδ' ἰνδ. (1346) im Kodex Marc. 582, f. 138 überliefert ist.

81–82 σὺν ἅμα τῷ ἱερῷ Γρηγορίῳ ... τῷ Παλαμᾷ: zu Gregorios Palamas s. PLP 21546.

83 καὶ τὴν Κωνσταντίνου καταλαβὼν ...: Philotheos kam als Metropolit von Herakleia 1350 nach Konstantinopel, um sich an der Wahl des Patriarchen Kallistos zu beteiligen, und nahm auch an der Synode teil, die am 27. Mai 1351 unter dem Vorsitz des Johannes Kantakuzenos zusammentrat.

85 προμάχων ἀγωνισάμενος καρτερῶς περιφανές τε καὶ λαμπρὸν ἔστησε τρόπαιον,
ἀποδείξας μὲν ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραφῶν καὶ τῶν πρακτικῶν τῶν τῆς ἕκτης συνόδου
μακαρίων πατέρων ἄκτιστον τὴν θείαν ἐνέργειαν τῆς παναγίας τριάδος, δύναμίν
τε καὶ χάριν ἁγιαστικὴν καὶ θεοποιὸν καὶ μεθεκτὴν τοῖς ἀξίοις ἀναλόγως κατὰ
τὴν ἑκάστου ἐπιτηδειότητα, ἀποδείξας δὲ καὶ τὴν διὰ φωτὸς ἐν τῷ Θαβωρίῳ τοῖς
90 ἱεροκήρυξι καὶ μύσταις τοῦ λόγου παραδειχθεῖσαν ἐπιφάνειαν, δόξαν καὶ βασι-
λείαν Θεοῦ, ὡς φησὶ τὸ ἱερὸν εὐαγγέλιον, καὶ θεότητα ὡς διδάσκουσιν οἱ θειότα-
τοι πατέρες ἡμῶν, οἱ τῆς ἐκκλησίας φωστῆρες καὶ μυσταγωγοὶ καὶ διδάσκαλοι.

Ἐπεὶ δ' οὐχ οἷόν τε ἦν οὐδὲ ἔδει τὸν λύχνον ὑπὸ τὸν μόδιον κρύπτεσθαι, τοῖς
κρατοῦσι γέγονε γνώριμος· καὶ δῆτα τῆς κατὰ Θράκην Ἡρακλείας, ἤτοι Περίν-
95 θου, χειροτονεῖται ἐπίσκοπος καὶ τῶν ὑπερτίμων γίνεται πρόεδρος· θεοφιλῶς δὲ
ἅμα καὶ θεαρέστως τὸν ἐν αὐτῇ ποιμάνας τοῦ Κυρίου λαὸν τοῖς ἅπασιν ἔτι
γέγονε γνωριμότερος. Τῆς γοῦν / Ἡρακλείας ἁλούσης ὑπὸ Λατίνων καὶ τοῦ λαοῦ

85–86 περιφανές τε καὶ λαμπρὸν ἔστησε τρόπαιον, ἀποδείξας ...: zu der Abfassung des Tomos von 1351 hat Philotheos wesentlich beigetragen. Zu den Ausgaben vgl. Niggl 39–43 und Darrouzès 2324 und 2326. Zur Bekräftigung der Argumentation wurden Aussagen aus den Akten der 6. Ökumenischen Synode herangezogen; s. PG 151, 727B–730B.

88 μεθεκτὴν τοῖς ἀξίοις ἀναλόγως ...: vgl. Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit, ed. B. Pruche (*SC* 17 bis). Paris [2]1968, 324,30–326,2; dieses Zitat erwähnt Philotheos in seinem 6. Antirrhetikos, s. Kaimakes 197 (6.964–966); es findet sich auch im Tomos von 1341 (s. Register, 233–234, Z. 243–244) und im Synodikon 91,732–733.

90–91 δόξαν καὶ βασιλείαν Θεοῦ, ὡς φησὶ τὸ ἱερὸν εὐαγγέλιον: vgl. Marc. 9,1 und Luc. 9,32.

91–92 θεότητα ὡς διδάσκουσιν οἱ θειότατοι πατέρες ἡμῶν: Synodikon 91,738–742 und Kaimakes 425 (11,587–588), 550 (14,218–220), 581 (15,555) und 591–592 (15,866–870).

93 τὸν λύχνον ὑπὸ τὸν μόδιον κρύπτεσθαι: vgl. Mat. 5,15.

94–95 τῆς κατὰ Θράκην Ἡρακλείας ... πρόεδρος: Philotheos wurde auf Vorschlag des Patriarchen Isidoros zum Metropoliten von Herakleia gewählt (Mai 1347); dazu vgl. V. Laurent, La chronologie des patriarches de Constantinople de la première moitié du XIV[e] siècle (1294–1350). *REB* 7 (1949) 154 und Darrouzès 2279. Zu dem Titel des Metropoliten von Herakleia πρόεδρος τῶν ὑπερτίμων vgl. J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum ecclesiae constantinopolitanae. Paris 1981, 416 (Notitia 20,3: ὁ Ἡρακλείας, πρόεδρος τῶν ὑπερτίμων καὶ ἔξαρχος πάσης Θράκης καὶ Μακεδονίας).

97 τῆς γοῦν Ἡρακλείας ἁλούσης: Herakleia wurde im Oktober 1351 von den Genuesen eingenommen, wie Philotheos in seiner Rede erwähnt; vgl. die Ausgabe von Pseutongas 235–264 (hier 235,245–249; die Datierung dieses Ereignisses ein Jahr später, die der Herausgeber [235 A. 1] vorschlägt, ist falsch). Über diese Einnahme berichten auch die zeitgenössischen Geschichtsschreiber; s. Gregoras III 77,14–79,24; Kantakuzenos III 209,3–216,4; Schreiner I 86 (Chr. 8/55). 98 (Chr. 9/43); II 279–280.

ταύτης ὑπὸ αἰχμαλωσίαν ἀπαχθέντος, αὐτὸς εὐαγγελικῶς ὑπὲρ τούτων ἔθηκε
τὴν ἰδίαν ψυχήν· εἰς λόγους γὰρ τοῖς Λατίνοις ἐλθὼν ἔδειξεν ἀληθὲς τὸ θρυλ-
λούμενον, ὡς ἄρα τὴν ἀρετὴν αἰδοῦνται καὶ σέβουσιν καὶ πολέμιοι· θαυμάσαντες 100
γὰρ αὐτοῦ τὸ τοῦ ἤθους σεμνόν τε καὶ κόσμιον, τὸ τῆς γνώσεως εἰλικρινές τε καὶ
σταθηρόν, τὸ περιὸν τῆς περὶ τὸ λέγειν δυνάμεως καὶ πρὸ πάντων τὴν χάριν, ἣν
αὐτῷ παρέσχε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κοσμοῦσάν τε καὶ λαμπρύνουσαν αὐτοῦ τὴν
ψυχήν, πολύ τι μέρος τῶν αἰχμαλώτων αὐτῷ ἐχαρίσαντο καὶ ἔτι πλείστους αὐτὸς
χρυσίου ὠνήσατο, ὅπερ παρὰ τῶν ἐχόντων διδάσκων περὶ ἐλεημοσύνης καὶ 105
πείθων συνέλεξεν.

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὕτως· Καλλίστου δὲ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου πα-
ραιτησαμένου τὸν θρόνον καὶ τῆς Κωνσταντίνου ἀποδημήσαντος, ὁ ἱερὸς καὶ
ὅσιος οὗτος Φιλόθεος ψήφῳ τοῦ τε κρατοῦντος εὐσεβεστάτου βασιλέως καὶ τῆς
θείας συνόδου ἐπὶ τὸν πατριαρχικὸν ἀνάγεται θρόνον. Ἐκείνου δὲ πάλιν ἐπανελ- 110
θόντος καὶ τὸν θρόνον ἀπολαβόντος, ὁ θεῖος οὗτος τῇ τοῦ Ἀκαταλήπτου σεπτῇ
ἐφησυχάζει μονῇ ἐπὶ χρόνοις ἱκανοῖς ἑαυτῷ προσομιλῶν καὶ Θεῷ. Εἶτα τοῦ
ἁγιωτάτου Καλλίστου κατά τινα χρείαν ἐν Τριβαλοῖς ἀποδεδημηκότος / κἀκεῖ

98–99 εὐαγγελικῶς ὑπὲρ τούτων ἔθηκε τὴν ἰδίαν ψυχήν: Ioan. 10,11.

99–100 ἔδειξεν ἀληθὲς τὸ θρυλλούμενον ...: was damit gemeint ist, ist nicht mit Sicherheit zu sagen; es ist aber m.E. nicht ausgeschlossen, daß dies eine Anspielung auf das Verhalten des Metropoliten Akakios von Amida ist; dazu vgl. Socrates Scholasticus, Ecclesiastica Historia, ed. R. Hussey. Oxford 1853 (Ndr. Hildesheim 1992), I 775,25–777,13; dasselbe erwähnt auch Nikephoros Kallistos Xanthopulos in seiner Kirchengeschichte; s. Nicephori Callisti Xanthopuli Ecclesiasticae historiae libri XVIII. PG 146, 1128.

104–105 πολύ τι μέρος τῶν αἰχμαλώτων ... ὠνήσατο: vgl. Pseutongas 252–257.

107–110 Καλλίστου δὲ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου παραιτησαμένου ...: Kallistos (PLP 10478) tritt nach einer Auseinandersetzung mit Johannes Kantakuzenos am 13. August 1353 zurück. Einige Tage später wurde Philotheos zum Patriarchen gewählt. Dazu vgl. Gregoras III 201,19–22, Kantakuzenos III 275,2–8, Darrouzès 2345 und 2347 und A. Failler, La déposition du patriarche Calliste I[er] (1353). *REB* 31 (1973) 5–163.

110–111 ἐκείνου δὲ πάλιν ἐπανελθόντος ...: Nach der Abdankung von Kantakuzenos kehrt Kallistos im Jahre 1355 wieder zurück; vgl. Kantakuzenos III 309,13–15 und Failler (wie oben) 97–103.

111–112 τῇ τοῦ Ἀκαταλήπτου σεπτῇ ἐφησυχάζει μονῇ: vgl. Gregoras III 249,11–13, Tomos III, PG 151, 711 D1–3 und Dentakes 81. Zum Akataleptos-Kloster in Konstantinopel vgl. R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Paris [2]1969, 504–506 und Rigo (wie Anm. 12) 163–164.

112–114 εἶτα τοῦ ἁγιωτάτου Καλλίστου κατά τινα χρείαν ἐν Τριβαλοῖς ἀποδεδημηκότος ...: Kallistos ging als Mitglied einer kaiserlichen Gesandtschaft nach Serres zu der Witwe des Kral von Serbien Elisabeth. Laut Kantakuzenos war Ziel dieser Botschaft τὸν πρὸς ἀλλήλους πόλεμον καταθεμένους καὶ συμφρονήσαντας, τοῖς ἐν

τῆς τῆδε μεταστάντος ζωῆς, ὁ ὅσιος οὗτος αὖθις ἐπὶ τὸν θρόνον ἀνάγεται. Πολ-
115 λοὺς τοιγαροῦν ἐνστησάμενος ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας καὶ τῶν αὐτῆς ὑγιῶν δογ-
μάτων ἀγῶνας καὶ τοὺς κατασμικρύνοντας τὴν οὐσιώδη καὶ φυσικὴν καὶ θείαν
ἐνέργειαν τῆς ὑπερθέου καὶ ὑπερουσίου τριάδος καὶ τὴν διὰ φωτὸς τοῖς ἀποστό-
λοις παραδειχθεῖσαν θεότητα, ὡς φθάσας ὁ λόγος ἐδήλωσε, γραφαῖς τε καὶ
λόγοις ἐπιστομίσας καὶ φιμώσας καὶ καταισχύνας εἰς τέλος αὐτοὺς τῇ τοῦ πανα-
120 γίου πνεύματος ἐνεργείᾳ καὶ χάριτι καὶ τῆς αὐτοῦ ποίμνης ὡς ἁρπακτικοὺς
θῆρας ἐξελάσας καὶ φυγαδεύσας, οὐχ ἥκιστά γε μὴν καὶ συνοδικῷ καθυποβαλὼν
ἀναθέματι, ἐπὶ χρόνοις τὰ λογικὰ τοῦ Κυρίου πρόβατα διεφύλαξε τῇ ποιμαντικῇ
ἐπιστήμῃ αὐτοῦ πρὸς τὰς νομὰς τῆς νοητῆς Ἐδὲμ ταῦτα καθοδηγήσας καὶ πρὸς
τὸν τῆς τρυφῆς χειμάρρουν, ὃ λέγεται ψαλμικῶς. Οὗτος καὶ μέρη τινὰ τῆς ἱερᾶς
125 καὶ θείας γραφῆς μέχρις ἡμῶν ἄπορα διαμείναντα καὶ ἀμφιβόλως νοούμενα
σαφηνίσας καὶ ἀνακαθάρας παραδέδωκε τοῖς εὐγνώμοσι καὶ μὴ παρέργως ἀνα-
γινώσκουσι· καὶ πολλὰ συγγράμματα καταλέλοιπεν ἄξια θαύματος.

Θράκῃ βαρβάροις ἐπιθέσθαι, κακῶς καὶ τὴν Ῥωμαίων καὶ Τριβαλῶν ποιοῦσι καὶ ληιζομένοις (Kantakuzenos III 360.21–362.7). Dort starb Kallistos (1364), und Philotheos wurde auf Vorschlag der Metropoliten zum zweiten Mal Patriarch von Konstantinopel; vgl. Kantakuzenos III 363,4–24, SCHREINER I 66 (Chr. 7/16). 93 (9/16); II 291–292 und DARROUZÈS 2461.

114–116 πολλοὺς τοιγαροῦν ἐνστησάμενος ... ἀγῶνας: vgl. oben Z. 35 und NIGGL 43–44.

117–118 τὴν διὰ φωτὸς ... θεότητα: vgl. oben 36–37.

118–119 γραφαῖς τε καὶ λόγοις ἐπιστομίσας καὶ φιμώσας: vgl. die dogmatischen und antirrhetischen Schriften des Philotheos.

120–121 ὡς ἁρπακτικοὺς θῆρας ἐξελάσας: vgl. oben Z. 32.

121–122 καὶ συνοδικῷ καθυποβαλὼν ἀναθέματι: in der Synode von 1368 wurde Prochoros Kydones (PLP 13883) verurteilt und mit dem von Philotheos verfaßten Tomos (PG 151, 693–716) der endgültige Sieg der Hesychasten bestätigt; vgl. NIGGL 45.

122–123 τὰ λογικὰ τοῦ Κυρίου πρόβατα ... καθοδηγήσας: vgl. oben Z. 33–34.

123–124 πρὸς τὸν τῆς τρυφῆς χειμάρρουν, ὃ λέγεται ψαλμικῶς: vgl. Ps. 35 (36), 8.

124–126 καὶ μέρη τινὰ τῆς θείας γραφῆς ... σαφηνίσας: zu dem hermeneutischen Werk des Philotheos vgl. NIGGL 74–82 und die Ausgabe von PSEUTONGAS.

CHRISTOS P. BALOGLOU / ATHEN

DIE EINTEILUNG DES VOLKES IN DREI STÄNDE BEI GEORGIOS GEMISTOS IM VERGLEICH ZU HIPPODAMOS VON MILET UND DEN PHYSIOKRATEN*

EINLEITUNG

Die ökonomischen und finanzwirtschaftlichen Ideen von Georgios Gemistos-Plethon in den beiden Denkschriften an den Despoten Theodoros II.[1] und den Kaiser Manuel II.[2] sind ein Objekt mehrfacher Untersuchungen geworden.[3]

Sein Vorschlag über die Dreiteilung der Bevölkerung in Stände und die daraus folgende Arbeitsteilung ist der Schwerpunkt seiner politisch-ökono-

---

* Aufrichtigen Dank auch Herrn Gerd Herrmann bei der sprachlichen Gestaltung des Textes. Herrn Doz. H.-V. Beyer danke ich für wichtige Hinweise bei der Bearbeitung des Textes.

[1] Plethons „Mahnrede an den Despoten Theodor über die Peloponnes", in: Sp. LAMPROS, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, Bd. IV. Athen 1926 (Nachdr. 1972), 113–135; dt. Übers. von W. BLUM, in: Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452). Stuttgart 1988, 151–169.

[2] Plethons „An Manuel Palaiologos über die Angelegenheiten auf der Peloponnes", in: Sp. LAMPROS, Παλαιολόγεια ..., op. cit., Bd. III, 246–265; dt. Übers. von W. BLUM, in: Georgios ..., op. cit., 173–186.

[3] A. ANDREADES, Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Δημοσίας Οἰκονομίας. Athen 1918 (Nachdr. 1992), 220 war der erste, der anerkannte, daß die beiden Denkschriften „für den Finanztheoretiker ein großes Interesse zu haben scheinen. Es ist der einzige Versuch in der byzantinischen Zeit, die Einkünfte regelmäßig zu ordnen und ein einziges Steuersystem zu gründen". Andreades kündigte zwar eine Arbeit über die finanzwirtschaftlichen Ideen des Gemistos an; diese ist aber nicht erschienen. Erst Dem. Stephanidis, einem Schüler von A.M. Andreades, gelang es, die erste Abhandlung über das ökonomische Denken des Gemistos zu verfassen: D. STEPHANIDIS, Ὁ Γ. Γεμιστὸς Πλήθων καὶ ἡ θέσις του ἐν τῇ κοινωνικῇ οἰκονομικῇ. *Ἐπιθεώρησις Κοινωνικῆς καὶ Δημοσίας Οἰκονομικῆς* 9 (1940) 393–416. Der Aufsatz ist später abgedruckt worden in: D. STEPHANIDIS, Ἡ Κοινωνικὴ Οἰκονομικὴ ἐν τῇ ἱστορικῇ της ἐξελίξει, Bd. I, Athen 1948, 279–97. S. SPENTZAS erweiterte die Veröffentlichung von STEPHANIDIS und verfaßte seine Dissertation darüber. S. SPENTZAS, Αἱ οἰκονομικαὶ καὶ δημοσιονομικαὶ ἀπόψεις τοῦ Γεμιστοῦ – Πλήθωνος. Athen 1964 (²1987; ³1990).

mischen Ideen. Es wird angenommen, daß Plethon diesen Gedanken von Platon übernommen hat;[4] weiterhin wird die Ansicht vertreten,[5] daß es eine große Ähnlichkeit zu der Dreiteilung des Volkes bei den Physiokraten gibt. Wir möchten daher in Bezug auf diese beiden Annäherungsversuche unsere eigenen Argumente vorstellen. Zunächst werden wir möglichst eingehend den Inhalt und die Struktur von Plethons Gedankengang über die Dreiteilung der Bevölkerung rekonstruieren. Dabei wird uns die Frage leiten, welche Einflüsse Plethons Dreiteilung vom klassischen Altertum oder von der byzantinischen Tradition übernommen haben könnte. Hier wird auf die Dreiteilung des Hippodamos von Milet hingewiesen, die große Ähnlichkeiten mit jener des Gemistos aufweist. In einem zweiten Teil werden wir dann die Bedeutung, die Plethons Dreiteilung auf die Physiokratie darstellt, systematisch untersuchen.

Die Dreiteilung der Bevölkerung in Stände

In seiner Denkschrift an den Despoten Theodoros erläutert Plethon seine berühmte Einteilung des Volkes in drei Stände: (a) der notwendigste Stand, der die Grundlage der beiden anderen bildet und die Feldarbeiter, die Bauern, die Viehzüchter und alle diejenigen umfaßt, die durch eigener Hände Fleiß dem Boden seine Erzeugnisse abgewinnen.[6] Er dient (b) dem zweiten Stand der Gewerbetreibenden, der die Handwerker, Krämer und Kaufleute umfaßt.[7] Zu beiden tritt schließlich (c) der dritte Stand der Regierenden hinzu, deren Pflicht die Erhaltung und der Schutz des Staates ist. Da der Staat auch gegen äußere Feinde gesichert werden muß, gehören zu diesem Stand erstens die Staatsbeamten und zweitens die Krieger.[8]

[4] Vgl. D.A. Zakythinos, Le Despotat grec de Morée. Histoire politique. Paris 1932. Edition revue et augmentée par Chr. Maltézou. London (Variorum), 1975, 178; H.-G. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner (*Orientalia Christiana Analecta* 14). Rom 1937, 101; Joh. Mamalakis, Γεώργιος Γεμιστὸς – Πλήθων (*Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie* 32). Athen 1939, 97; Fr. Masai, Pléthon et le Platonisme de Mistra. Paris 1956, 69–8; W. Blum, Einleitung, in: Georgios Gemistos ..., op. cit., 38.

[5] Vgl. D. Stephanidis, Ἡ Κοινωνικὴ Οἰκονομική, op. cit., 297; S. Spentzas, Αἱ οἰκονομικαὶ ..., op. cit., 138–39; Chr. Soldatos, Γεώργιος Γεμιστὸς-Πλήθων. Συμβολὴ εἰς τὸ ἐθνικὸν ἔργον τοῦ φιλοσόφου εἰς τὸν Μυστρὰν καὶ τὴν θεμελίωσιν ὑπ' αὐτοῦ τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν εἰς τὴν Φλωρεντίαν. Athen 1973, 114–115.

[6] Lampros, Bd. IV, 119, 23–26.

[7] Lampros, Bd. IV, 119, 26–120, 2.

[8] Lampros, Bd. IV, 120, 10–14.

Folgende Tabelle stellt die Unterteilung der Bevölkerung nach der Vorstellung Plethons dar:[9]

Autourgikon	Bauern Viehzüchter Alle, die durch eigener Hände Fleiß die Früchte des Bodens gewinnen
Diakonikon	Handwerker Kaufleute Kleinhändler Lohnarbeiter
Archikon	Kaiser Beamte und Richter Krieger

Gemistos schlägt in seiner zweiten Denkschrift an den Kaiser vor, daß das Volk in Krieger und Steuerzahler eingeteilt werden sollte.[10] Dies steht nicht in einem Widerspruch zu der obigen Einteilung, da sich die *autourgoi* von den Soldaten unterscheiden.[11]

Bemerkungen zu der Teilung der Bevölkerung

Der tiefere Grund dieser Argumentation Plethons in Bezug auf die Teilung der Bevölkerung liegt im Versuch der Rettung des Vaterlands: „... τὸ γένος τε ἂν σῶσαι"[12] und „...τὸ γένος σώζειν".[13] Er konnte nur unter großen Schmerzen den gänzlichen Verfall des gesamten religiösen, sittlichen und staatlichen Lebens um sich wahrnehmen.

Der Polyhistor von Mistra erkennt an, daß „alle Menschen von Natur so beschaffen sind, daß sie vor allem und hauptsächlich nach diesem selben Ziel streben, *eudaimon* zu leben".[14]

[9] Diese eindeutige und klare Teilung der Bevölkerung wird von L. Th. Houmanidis mißverstanden. Einerseits erwähnt er in seinem Werk, Ἱστορία Οἰκονομικῶν Θεωριῶν. Athen ²1979, 42–3, Anm. 6 die Douloi als dritten und letzten Stand, andererseits benutzt er in seinem späteren Werk Οἰκονομικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος, Bd. I. Athen 1990, 216, Anm. 97, 98 eine eigene Terminologie, die nicht von Plethon erwähnt wird.

[10] Lampros, Bd. III, 251, 5–254, 10.

[11] Lampros, Bd. IV, 121, 19–24.

[12] Lampros, Bd. IV, 130, 14.

[13] Lampros, Bd. IV, 131, 14.

[14] C. Alexandre, Pléthon, Traité des Lois. Paris 1858 (Nachdr. 1982), Buch I, Kap. I, 16.

Die Eudaimonia ist das gemeinsame Ziel aller Menschen; dieses Ziel wird aber auf sehr verschiedene Weisen erstrebt. Manche glauben das Glück (= Eudaimonia) im Genuß oder im Besitz oder im Ruhme zu finden,[15] andere in der Tugend. Diese aber werde sehr verschieden aufgefaßt. In diesem Zusammenhang wendet sich Gemistos gegen die Tugendauffassung der Mönche. „Es sind offenbar die Mönche", schreibt er, „welche die Tugend in der Unwissenheit, in vielen Opfern und Zeremonien, in der Ehelosigkeit, Armut, Enthaltung von verbotenen Speisen, in Unreinlichkeit und Schamlosigkeit sehen";[16] es sind die Mönche, die die Tugend um des Lohnes willen üben, welche Plethon durch die Schilderung dieser Mängel höchst ungünstig beleuchtet.[17]

Für Gemistos besteht die wahre Eudaimonia des Menschen in der vollen Erfüllung seines ganzen Wesens.[18] Die Eudaimonia wird aber auch dadurch verwirklicht, im Staat Gerechtigkeit vorherrschen zu lassen.

Die Dreiteilung der Bevölkerung sieht Plethon als eine Naturveranlagung;[19] jeder Bürger, der zu einem der drei Stände gehört, sollte nur die Tätigkeit betreiben, für die er zuständig ist. Er sollte gerecht handeln, indem er das Seine tut. Darin besteht die Gerechtigkeit. In diesem Staat werden wir den Bauern als Bauern finden, nicht gleichzeitig als Steuermann und den Händler als Händler und nicht zugleich als Richter. Der Wohlstand und die Eunomia der Bürger können nicht erreicht werden, wenn sich die Bürger mit vielen Tätigkeiten beschäftigen.[20] Hier liegt auch ein Aspekt der Dreiteilung des Volkes und der Bestimmung der unterschiedlichen Tätigkeiten jedes Bürgers.

Ein weiterer Aspekt dieses Vorschlages liegt gleichzeitig darin, daß diese Dreiteilung zur Schaffung eines Gleichgewichts zwischen den Menschen dient.

Der dritte Stand (phylon autourgikon) sammelt und gewinnt in einem gewissen Zeitraum ein bestimmtes Quantum roher Naturprodukte. Diese Naturprodukte können entweder sogleich, oder doch, wenn sie eine kleine Bearbeitung durch die Mitglieder des dritten Standes selbst erfahren ha-

[15] Vgl. Aristoteles, Rhetorik I 5, 1360b 19–24.

[16] C. Alexandre, Pléthon. Traité ..., op. cit., 18, 20.

[17] Vgl. Plethon Περὶ Εἱμαρμένης, *PG* 160, 964 A-B.

[18] Die Eudaimonia gehört dem Menschen und seinem Leben. Plethon, Νόμων Συγγραφή, Buch III, Kap. 34, 182 (ed. C. Alexandre).

[19] Lampros, Bd. IV, 121, 1–2.

[20] Vgl. die folgenden Stellen in den Denkschriften Plethons: Lampros, Bd. IV, 119, 21–22: τὰ αὐτῶν πράττειν ὁρίζοντες; *PG* 160, 964 B: βούλοιτο δ'ἂν πᾶς τις πράττειν τε εὖ καὶ εὐδαιμονεῖν.

ben, als Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse gebraucht werden. Ein anderer Weg ist, daß die Naturprodukte durch Mitglieder des dritten Standes unter Umgehung des ersten Standes direkt bezogen werden und als Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse gebraucht werden. Oder sie müsssen erst durch die Hände der Dienenden (phylon diakonikon) jene Form erhalten, die sie tauglich macht, als Mittel zur Befriedigung der mannigfaltigen menschlichen Bedürfnisse zu dienen.

Der Stand der Dienenden (diakonikon) erhält vom Stand der selbständigen Arbeiter (autourgikon) das ganze Quantum der Naturprodukte der zweiten Gattung, verarbeitet und formt sie auf mannigfaltige Art, behält einen Teil der verfertigten Produkte zur Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse zurück und gibt den anderen Teil an den Stand der selbständigen Arbeiter ab.

Der Stand der Herrscher (archikon phylon) verbraucht ebenfalls ein Quantum von Natur- und Kunstprodukten, aber ohne unmittelbar ein solches Produkt hervorzubringen. Die Produkte der beiden Stände werden vom *archikon phylon* eingekauft; der Stand der Herrscher indes bietet seine Dienste zum Schutz der anderen beiden Stände an.

Gemistos beschreibt ausführlich den Kreislauf der Produkte und Dienste, die jede Produktionsgruppe jedes Standes hervorbringt. Wir halten diese Beschreibung des Polyhistors von Mistra für äußerst wichtig, denn sie beweist die Klarheit und den Scharfsinn in Bezug auf die Vorteile einer solchen Arbeitsteilung in einer Wirtschaft.

Wir unternehmen den Versuch, die obigen Gedanken des Philosophen in einer „mathematisch-ökonomischen" Art und Weise darzustellen.

Das *autourgikon phylon* bietet eine Menge a' seiner Produktion an die Dienenden und eine Menge b' an das *archikon phylon* an. Die Dienenden bieten A' an das *autourgikon* und B' an das *archikon phylon* an. Das *archikon phylon*, das mit dem Schutz der beiden anderen Stände beauftragt worden ist, bietet c' und C' Dienste an. Aus dieser Darstellung erstellen wir folgende Matrix.

Der Kreislauf der Produktion innerhalb des Staates

	autourgikon	diakonikon	archikon	Summe
autourgikon	—	a	b	a+b
diakonikon	A	—	B	A+B
archikon	c	C	—	c+C
Summe	A+c	a+C	b+B	A+B+C+ a+b+c

Bestimmte Zahlen bzw. Quantitäten werden von Gemistos nicht angegeben, wodurch sich dieses Schema wesentlich von dem entsprechenden Kreislaufmodell von F. Quesnay (1694–1774) unterscheidet.

Einen weiteren Aspekt der Dreiteilung der Bevölkerung, der mit den übrigen Vorschlägen wirtschaftspolitischen Charakters – steuer-,[21] handels-[22] und geldpolitische[23] Maßnahmen – anknüpfend betrachtet werden soll, möchten wir hervorheben, da er nicht von den Forschern in besonderer Weise berücksichtigt worden ist.

Die vorgeschlagenen Maßnahmen Plethons dienen zur Autarkie der Politeia. Die genaue und exakte Bestimmung der Tätigkeiten und des daraus folgenden Wirtschaftens jedes Bürgers garantiert die Wirtschaftsstabilität. Den entscheidenden Ansatzpunkt zur Wirtschaftsstabilität bildet eine optimale Ausbeutung der Produktionsfaktoren Boden, Arbeit und Macht.

Da die Abhängigkeit von Importen einen zu großen Risikofaktor für die Güterversorgung darstellt, soll der Staat möglichst autark und daher möglichst agrarwirtschaftlich ausgerichtet sein. Den agrarischen Charakter der Wirtschaft des Despotats erkennt Gemistos an, wenn er erwähnt: „Als erstes kann man hier bei uns sehen, daß der Hauptteil der Bevölkerung der Peloponnes vom Ackerbau, daneben einige von der Viehzucht leben".[24] Aus diesem Grund schlägt er bestimmte Maßnahmen zur intensiven Bearbeitung des Produktionsfaktors Erde vor.[25]

Entsprechendes gilt auch für den Produktionsfaktor Arbeit. Dieser wird dadurch begrenzt, daß nur so viele Handwerker, Händler und Kaufleute im Staat tätig sind, wie für einen reibungslosen Ablauf notwendig sind.

Plethon betrachtet das Wirtschaften nicht als Selbstzweck, sondern als unentbehrliche Basis für den gesamten Staatsaufbau und für die sittliche Qualifizierung des Einzelnen. Alle wirtschaftspolitischen Maßnahmen gipfeln in der Forderung nach stabilen wirtschaftlichen Verhältnissen. Aus diesem Grund kann man die ökonomische Stabilität als Endziel bzw. oberstes Ziel im wirtschaftlichen Bereich bezeichnen. Diesem Zweck, der Wirtschaftsstabilität des Staates, dient die Unterscheidung der Bevölkerung.

Der erste Stand, das *phylon archikon*, unterscheidet sich wesentlich von den beiden anderen, ganz besonders vom zweiten. Andererseits ist es

[21] Lampros, Bd. III, 254, 11–22; Bd. IV, 132, 12–19.
[22] Lampros, Bd. III, 263, 3–264, 12; Bd. IV, 124, 11–16.
[23] Lampros, Bd. III, 262, 14–263, 3; Bd. IV, 124, 17–19.
[24] Lampros, Bd. III, 251, 5–6.
[25] Vgl. Lampros, Bd. III, 260, 1–12.

durchaus möglich, daß jemand aus dem dritten Stand in den zweiten aufsteigt. Das bedeutet, daß die Vorschläge Plethons kein „Kastensystem" darstellen.[26] Es ist notwendig, darauf hinzuweisen, daß der Polyhistor von Mistra in seine Vorschläge von den drei Ständen keine sozialkritischen Komponenten einfließen läßt; insbesondere ist der „dienende" Stand nicht mit besitz- und rechtlosen Douloi zu verwechseln.

Die Einteilung in drei Stände dient der Bewahrung und nicht dem Klassenkampf, denn die Gesetze weisen einem jeden die ihm eigenen Aufgaben zu.[27] Dies ist ein weiteres Argument für unsere These, daß Plethon die Wirtschaftsstabilität des Staates im Auge hatte.

Der geistige Hintergrund der Ideen von der Dreiteilung der Bevölkerung

Die bisherige Forschung setzte als Muster der Dreiteilung der Bevölkerung bei Plethon die platonische „Politeia" an;[28] ebenfalls wurde hervorgehoben, daß die Erfüllung der Gerechtigkeit im Staat von der entsprechenden platonischen Vorstellung übernommen worden ist.

In der Tat, die Ausdrücke „εὖ πράττειν" und „τὰ ἑαυτοῦ πράττειν", die Gemistos benutzt,[29] verraten einen platonischen Einfluß, wie die Ausdrücke beweisen: „Dieses also, wenn es auf gewisse Weise geschieht, scheint die Gerechtigkeit zu sein, daß jeder das Seinige verrichtet"[30] und „[...] Besonnenheit sei, wenn man das Seinige tue".[31]

Es ist an dieser Stelle wichtig, anzumerken, daß es mit den geistigen Quellen und Einflüssen Plethons über die Erfüllung der Tugend der Gerechtigkeit zusammenhängt, daß solche Ideen der byzantinischen Geistesgeschichte nicht fremd waren. Kekaumenos forderte kategorisch in dem „Strategikon" (11. Jahrhundert), daß sich die Offiziere nicht mit dem Handel und der Steuersammlung beschäftigen sollen.[32] Einen ähnlichen Gedanken finden wir in den „Basilika": „Μηδεὶς ἔμπορος ἢ μονετάριος ἢ

[26] Vgl. Th. Nikolaou, Αἱ περὶ Πολιτείας καὶ Δικαίου ἰδέαι τοῦ Γεμιστοῦ – Πλήθωνος. Thessaloniki 1974, 92.
[27] Vgl. W. Blum, Einleitung, in: Georgios Gemistos ..., op. cit., 75.
[28] Vgl. u.a. auch E. Barker, Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus. Oxford 157, 23; 200, Anm. 1; W. Blum, op. cit., 31.
[29] Lampros, Bd. IV, 119, 21–22.
[30] Platon, Politeia IV 433a 8–9.
[31] Platon, Charmides 161 B 6.
[32] Vgl. Kekaumenos, Strategicon, ed. B. Wassiliewsky – V. Jernstedt. St. Petersburg 1896, 19.

τελώνης ἢ ὑπὸ εὐτελοῦς ὀφφικίου ἐπιχειρήτω γίνεσθαι ἀξιωματικός· εἰ δὲ καὶ γένηται πάλιν ἀποδιδόσθω τῷ ἰδίῳ σωματείῳ".[33] Diese Gedanken weisen Ähnlichkeiten mit dem Gedankengut des Gemistos auf: „ τοὺς ἄρχοντας μηδὲν τῶν διακονικῶν ἐπιτηδεύειν ... ἄρχοντι ... μὴ ἐξεῖναι ἐμπορεύεσθαι, μηδὲ καπηλεύειν".[34]

Diese Ideen in der byzantinischen Geisteswelt mögen beweisen oder mindestens andeuten, daß Gemistos' Vorschläge einen gewissen Einfluß auch von Seiten der byzantinischen Literatur erfahren haben könnten.

Die meisten Autoren erwähnen und bestehen auf einer Dreiteilung der Bevölkerung in Platons Schriften. Sie beziehen sich auf die Dreiteilung der Seele und einer entsprechenden der Bevölkerung in der Politeia.[35]

C. Despotopoulos[36] vertritt dagegen die Meinung, Platon rede von zwei Ständen, den Wächtern und dem produktiven Stand der Politeia; die Wächter bildeten eine Gruppe der Bürger zusammen und die „übrigen Bürger", der produktive Stand, eine weitere Gruppe.

In der Tat, diese Ansicht und Argumentation von C. Despotopoulos, die wenige Beachtung gefunden hat, ist erwähnenswert. Die Unterscheidung der „Wächter" in einer hierarchischen Art und Weise geschieht nur deswegen, weil sie in verschiedenem Lebensalter eine Dokimasie machen müssen.[37] Der Stand ihrer Paideia unterscheidet die Wächter untereinander, aber dennoch bilden sie eine in sich geschlossene Gruppe.

Die Kritik des Aristoteles an Platon scheint vorauszusetzen, daß die Wächter als eine Gruppe gesehen werden, d.h., daß die „Politeia" aus zwei Ständen bestehe. Die folgenden Stellen aus den „Politika" mögen andeuten, daß die Politeia aus zwei Ständen besteht: „Denn die Masse in der Polis besteht aus der Menge der gewöhnlichen Bürger, und da wird nicht bestimmt, ob auch die Bauern einen gemeinsamen Besitz haben sollen oder nicht ... Denn wenn in derselben Weise allen alles gemeinsam ist, worin werden sich dann diese von den Wächtern unterscheiden!".[38] „Wenn dagegen diese Dinge bei den Bauern wie in den anderen Poleis eingerichtet sein sollen, was für eine Gemeinschaft wird dann das sein! In der einen Polis

[33] Βασιλικά, ed. HEIMBACH. Lipsiae 1883. Buch VI, Titel A, Kap. 23, 141.
[34] LAMPROS, Bd. IV, 121, 6–14.
[35] Platon, Politeia IV 440e10–441a3: „Oder, wie in der Polis drei verschiedene Arten sie zusammenhielten, die erwerbende, die helfende und die beratende, ist so auch in der Seele dieses ein Drittes, das Eifrige, von Natur dem Vernünftigen beistehend ...". Vgl. auch die Stellen von Politeia IV 434c7–8; 441c6; 441d9.
[36] C. DESPOTOPOULOS, Ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος. Athen 1957, 72–76.
[37] Vgl. Platon, Politeia VII 537b2–6; 537d2–8; 540a4–c2.
[38] Aristoteles, Politica II 5, 1264a 13–19.

gäbe es dann zwangsläufig zwei Poleis, und diese in einem Gegensatz zueinander. Denn Sokrates macht die Wächter zu einer Art von Besatzung und die Bauern, Handwerker usw. zu Bürgern".[39] „Wenn aber die Wächter nicht glückselig sind, wer soll es dann sonst sein? Doch nicht die Handwerker und die Menge der Banausen".[40] Nachdem wir die Dreiteilung der Bevölkerung der Politeia in Frage stellten, tritt die Frage auf, ob in der Antike ein Vorbild für die Vorschläge Plethons existierte.

Die Dreiteilung der Bevölkerung in Stände, die Gemistos vorschlägt, hat gewisse Ähnlichkeiten mit der entsprechenden des Staatstheoretikers und Architekten Hippodamos von Milet. Ein solcher Vergleich ist bis heute in der Fachliteratur nicht geführt worden, und wir halten es für notwendig, ausführlicher auf die Dreiteilung der Bevölkerung bei Hippodamos einzugehen.

Die Ideen des Hippodamos und ihre Ähnlichkeit zu den entsprechenden Plethons

Nach Phaleas dem Chalkedonier, der als erster bei seinem Staatsentwurf die Besitzverteilung berücksichtigt hatte,[41] wird von Aristoteles Hippodamos behandelt, der nicht nur die Stadtplanung „erfand", sondern auch als „erster" der nicht aktiv tätigen Staatsmänner über die beste Politeia schrieb.[42]

Hippodamos, berichtet Aristoteles, ist „derselbe, welcher die Abteilung der Poleis – nach Straßen und Quartieren – erfunden und den Peiraieus vermessen hat".[43]

Den Inhalt der „Politeia" des Hippodamos gibt nun Aristoteles im Wesentlichen dahingehend an, daß die Polis nach ihm aus drei Teilen (μόρια) von insgesamt zehntausend Bürgern bestehen solle.[44] Von diesen sollen die Gewerbsleute den einen, die Landbauern den zweiten und die Krieger den dritten Teil bilden.[45] In drei Teile unterteilte er auch das Land: in Tempel-, Gemeinde- und Privatland. Vom Tempelland aus sollte man die herkömmlichen Verpflichtungen gegenüber den Göttern wahrnehmen, vom Gemeindeland sollten die Krieger ihren Lebensunterhalt beziehen,

[39] Aristoteles, Politica II 5, 1264a 23–28.
[40] Aristoteles, Politica II 5, 1264b 22–24.
[41] Vgl. Aristoteles, Politica II 6, 1266a39.
[42] Aristoteles, Politica II 7, 1267b29.
[43] Aristoteles, Politica II 8, 1267b23–24.
[44] Aristoteles, Politica II 8, 1267b31–32.
[45] Aristoteles, Politica II 8, 1267b32–34.

das Privatland sollte den Bauern gehören.[46] In politischer Hinsicht sind alle drei Teile vollkommen gleich, d.h. alle sind bevollmächtigt, das aktive und das passive Wahlrecht auszuüben.

Nach dieser kurzen Darstellung des Wesentlichen des Staatsentwurfs des Hippodamos stellen wir fest, daß diese Teilung einen sozialpolitischen Charakter hat und eine Art soziale Arbeitsteilung darstellt. Sie dient der Eunomie und der Wirtschaftsstabilität in der Polis. Unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich eine Ähnlichkeit mit der Vorstellung des Gemistos.

Hippodamos betrachtet das Gliederungsgefüge seiner Polis als völlig gerecht und ausgewogen. Dieses „Maximum" an sozialer Balance und ökonomischem Gleichgewicht war mit der Konzeption von der besten Politeia untrennbar verbunden.[47] In der Antike waren die Voraussetzungen, die in den verschiedenen staatstheoretischen Konzeptionen diesen Zustand eines Gleichgewichts sichern sollten, durchaus unterschiedlich definiert,[48] doch ging es eindeutig um eine Zielvorstellung. Dieser Zustand, die beste Politeia, wird in der theoretischen Konzeption als erreicht vorgestellt, so daß jegliche Eigendynamik der gesellschaftlichen Ordnung – im Sinne einer Entwicklung – ausgeschlossen sein soll und ist. Das wichtigste Charakteristikum der Staatsentwürfe der Antike ist die statische Gesellschaftsordnung. Unter diesem Gesichtspunkt – der statischen Gesellschaftsordnung – gibt es eine Ähnlichkeit mit Gemistos' Vorschlägen.

Die Teilung des Gemistos stimmt inhaltlich mit der entsprechenden des Hippodamos überein. Die Krieger der „Hippodameischen" Politeia entsprechen dem *archikon phylon*, die Bauern dem *autourgikon* und die Gewerbsleute dem *diakonikon*.

Eine weitere Ähnlichkeit zwischen dem Staatsentwurf des Hippodamos und den Vorschlägen des Gemistos liegt darin, daß beide das Waffenhandwerk einem selbständigen nationalen Wehrstand übertragen.

[46] Aristoteles, Politica II 8, 1267b35–38.

[47] Vgl. Ch. Triebel-Schubert und Ul. Muss, Hippodamos von Milet: Staatstheoretiker oder Stadtplaner? *Hephaistos* 5/6 (1983/84) 37–59, hier 42–44.

[48] Der entscheidende Punkt, das Verhältnis der einzelnen Stände zueinander bzw. das der einzelnen Bevölkerungsteile, wurde ganz unterschiedlich dargestellt. So teilen z.B. Diodor I 28,4 und 73–74 die Stände im alten Ägypten: König-Priester-Soldaten-Handwerker; Aristoteles; Priester-Beratende-Waffenträger (Bauern, Banausen, Douloi stehen außerhalb der politischen Ordnung) (Aristoteles, Politica VII 8, 1328b 19–23); Euhemeros' Heilige Insel: König-Priester+Techniten-Bauern-Soldaten+Hirten (Diodor Sic., V 45,3); Hekataios' Hyperboreer: Priester-Techniten-Krieger (Jacoby, FGrHist. A III 264F 7–14); Iamboulos' Sonnenstaat: keine Ständedifferenzierung, vier Geschlechter (Diodor Sic. II 55, 1–60,3).

Gewiß gibt es Unterschiede zwischen den beiden Staatstheoretikern in Bezug auf die Teilung der Erde. Für Gemistos ist die Erde ein freies Gut und gehört demjenigen, der sie bebaut und bewirtschaftet.

Einen solchen Vergleich des Staatsentwurfs des Hippodamos mit der Dreiteilung der Bevölkerung bei Plethon halten wir für angemessener als mit Platon. Dadurch wird ein neuer Aspekt der Einflüsse des Altertums auf Gemistos' Gedankenwelt untersucht, der bis jetzt unbeachtet geblieben ist.

Zusätzlich sollen wir erwähnen, daß der Begriff „autourgikon", den Gemistos benutzt, in mehreren Texten im Altertum und in byzantinischer Zeit auftaucht.[49]

Ähnlichkeit und Unterschied der plethonischen zu den physiokratischen Ideen der Dreiteilung der Bevölkerung

In der Geistesgeschichte ist immer Wert auf die Untersuchung der Frage gelegt worden, ob Ideen eines bestimmten Autors einen gewissen Einfluß auf spätere Autoren oder Schulen hatten. Man darf aber nie vergessen, daß jeder Autor zu einem anderen Zeitpunkt lebte und von verschiedenen politischen, finanziellen, soziologischen und institutionellen Tatsachen beeinflußt wurde. Aus dieser wichtigen Gegebenheit heraus soll ein Vergleich mit der notwendigen Aufmerksamkeit geführt werden. Unter diesem Aspekt werden wir die Vorschläge des Gemistos mit der physiokratischen Lehre betrachten.

Die „Physiokratie", jene Bewegung der Economistes um François Quesnay (1694–1774) am französischen Königshof des Ancien Régime, umspannt nicht mehr als zwanzig Jahre (1757–1776). Die Lehre der Physiokraten war vordergründig ein Gegenschlag gegen den Merkantilismus mit seiner einseitigen Bevorzugung von Gewerbe und Handel und mit seinem System der staatlichen Wirtschaftslenkung.[50] Die Physiokraten hofften, mit ihren Schriften sowohl allgemeingültige Gesetze darzustellen als auch notwendige und realisierbare Maßnahmen zur Bewältigung der finanzwirtschaftlichen Probleme ihrer Zeit zu empfehlen. Sie beobachteten

[49] Vgl. Thukydides, Historia I 141, 3; 5; 142, 7. Xenophon, Oikonomikos, V 4; Polybios, Historiai III 17, 8; IV 21, 1. Für weitere Belege des Gebrauchs des Begriffs „αὐτουργός, αὐτουργικόν", vgl. Th. Yiannakopoulos, Αἱ δημοσιονομικαὶ θεωρίαι τοῦ Γ. Γεμιστοῦ-Πλήθωνος. *Πελοποννησιακά* 16 (1990) 273–359, hier 330–33, Anm. 85.

[50] Vgl. W. Zorn, Die Physiokratie und die Idee der individualistischen Gesellschaft, in: A. Montaner (Hrsg.), Geschichte der Volkswirtschaftslehre. Köln-Berlin 1967, 25–33, hier 26.

erhebliche Mißstände in der Landwirtschaft und in der öffentlichen Finanzwirtschaft. Sie meinten, den Wohlstand der Gesellschaft erhöhen zu können, indem sie empfahlen, die Kapitalbildung in der Landwirtschaft zu fördern. Die Grundlagen, das Feudalsystem und die Monarchie, sollten jedoch fortbestehen.[51]

Nach der Vorstellung der Physiokraten bestand die Gesellschaft aus drei rein ökonomischen Klassen. Die erste Klasse war die der Grundeigentümer, „classe des propriétaires", „classe disponible", bestehend aus König, weltlichen und geistlichen großen Grundbesitzern. Diese Klasse bezog Grundrente und hatte sich dafür unentgeltlich zur Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten verfügbar zu halten und allein die proklamierte einzige Staatssteuer vom wertschaffenden Boden zu tragen. Die zweite Klasse war die der praktischen Landwirte, „classe productive". Nach Quesnays Vorstellung sollte sie aus selbständigen „entrepreneurs" der „grande culture", reichen Pächtern und Betriebsleitern bestehen, nicht aus Kleinbauern, die keinen genügenden Überschuß erzielten. Grundeigentümer und Pächter bildeten eigentlich zusammen den Staat, sie waren die „citoyens par excellence". Die dritte Klasse der aktiven Wirtschaftsgesellschaft waren die städtischen Manufakturisten und Handelsleute. Die Arbeit der Handels- und Gewerbetreibenden gilt als „stérile", sie „addiert" nur die Rohstoffe und die in Arbeitskraft umgesetzten Unterhaltsmittel.[52] Die Benennung „stérile" wird von einigen Physiokraten nicht anerkannt; A.-R. J. Turgot (1727–1781) bezeichnet die „classe stérile" als „classe stipendiée".[53]

Diejenigen Autoren, die die Meinung vertreten, daß Gemistos' Vorschläge mit der physiokratischen Lehre eine Ähnlichkeit aufweisen,[54] stützen sich auf die Dreiteilung der Bevölkerung. Ein solcher Vergleich darf nur unter Vorbehalten gezogen werden, da es einen grundlegenden Unterschied gibt. In Gemistos' Vorstellung ist die Erde ein freies Gut und es gibt

[51] Vgl. M. KUCZYNSKI, Einleitung, in: Fr. QUESNAY, Ökonomische Schriften. Übersetzt, eingeleitet und unter Benutzung von neuen Materialien herausgegeben. Erster Halbband. Berlin 1971, XI-XC, hier XXIII. K.-H. SCHMIDT, Die finanzpolitischen Reformvorschläge der Physiokraten, in: H. SCHERF (Hg.), Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie III. Berlin 1983, 101–37, hier 104.

[52] Vgl. Fr. QUESNAY, Οἰκονομικὰ ἔργα. Vorwort D. KALITSOUNAKIS. Übers. und Anmerkungen G. ZOITOPOULOS. Athen 1940, 9–11.

[53] A.-R. J. TURGOT, Réflexions sur la formation et la distribution des richesses. Paris 1766, § VIII, in: DERS., Ecrits Economiques, Paris 1970, 127.

[54] Vgl. D. DANIELIDIS, Νεοελληνικὴ Κοινωνία καὶ Οἰκονομία. Athen 1934 (Nachdr. 1985), 90–92; I. MAMALAKIS, Γεώργιος Γεμιστὸς-Πλήθων. Athen 1939, 94; D. STEPHANIDIS,Ἡ Κοινωνικὴ Οἰκονομική op. cit., 297; CHR. SOLDATOS, Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων ... op. cit., 114–115.

keine Großgrundbesitzer. Dieser Faktor ist unserer Meinung nach wichtig, denn er beweist, daß die Klassen der Physiokraten mit den drei Ständen von Gemistos nicht völlig übereinstimmen. Die Physiokraten sprechen von einer Unterstützung und Erhaltung der Institution des individuellen Eigentums. Quesnay hebt die Bedeutung des Eigentums an Erde, an Land hervor, wenn er schreibt: „La sureté de la propriété est le fondement essentiel de l'ordre économique de la société".[55] Dieser Grundunterschied zwischen Gemistos und den Physiokraten ist bis jetzt vernachlässigt worden.[56]

Ähnlichkeiten zwischen den Auffassungen des Gemistos und der physiokratischen Lehre finden wir bei der Hervorhebung der Agrarwirtschaft und der Klassifizierung der Rolle der Bauern. Beide unterstützen die Einführung einer einzigen Steuer im Staat (impôt unique). Die Steuer kommt aus dem Produkt, das durch Ackerbau produziert wird.[57]

Quesnay hielt die Monarchie für die beste Verfassungsform und rühmte den Despotismus in China. Dieser war ein Beweis für ihn, daß das Land nach dem „ordre naturel" regiert wurde.[58] Er verstand unter dem „ordre naturel" eine von Gott vorgesehene harmonische Weltordnung. Sie sollte die höchste Wohlfahrt der Menschen herbeiführen, also auch soziale Konflikte lösen. Der „ordre naturel" stellt indessen, wie F. Neumark dargelegt hat, „... die Konstruktion einer Gesellschaft dar, die primär der Aufrechterhaltung der bestehenden Feudalordnung dient, mit der Maßgabe, daß der Staat nicht oder so wenig wie möglich das individuelle Erwerbsstreben hemmen soll; denn dann werde sich zeigen, daß „le monde va de lui-même" ..."[59] Unter einem anderen Aspekt dachte Gemistos. Er hielt zwar die Monarchie für die beste Verfassungsform, redete aber nicht von einem Despotismus; für ihn waren die Ratgeber der ausschlaggebende Bestandteil dieser Rechtsform.[60]

[55] FR. QUESNAY, Oeuvres économiques et philosophiques. Publiées avec une introduction et des notes par A. ONCKEN. Francfort 1888 [Nachdr. 1965], Maxime IV, 331.

[56] S. SPENTZAS, op. cit., 139, der von einer „Übereinstimmung der physiokratischen Anschauungen mit den entsprechenden Plethons" spricht, vernachlässigt diesen wichtigen Unterschied.

[57] Vgl. LAMPROS, Bd. IV, 122, 17–19; FR. QUESNAY, op. cit., Maxime V, 332.

[58] In seinem Werk „Le despotisme de la Chine" (1767) legt QUESNAY seine sozialphilosophischen und politischen Auffassungen dar. China war für Quesnay das ideale Land für die Verwirklichung seiner Ideen. Vgl. C. ARKOUDOYIANNIS,Οἱ φυσιοκράται καὶ οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες. Thessaloniki 1967, 31–32.

[59] F. NEUMARK, Zyklen in der Geschichte ökonomischer Ideen. *Kyklos* 28 (1975) 257–285, hier 268–9.

[60] LAMPROS, Bd. IV, 119, 1–5.

Schlussfolgerungen

Wir hoffen hinreichend aufgezeigt zu haben, daß Plethons Gedankengänge nicht ausschließlich auf Platon zurückzuführen sind, sondern die Möglichkeit besteht, daß er auch aus byzantinischem oder hippodameischem Gedankengut geschöpft hat. Darüber hinaus ist es nicht unangebracht, einen Vergleich zu den Physiokraten zu ziehen.

EVELINA MINEVA / ATHEN

EIN UNEDIERTER KANON DES MARKOS EUGENIKOS ÜBER DIE HEILUNG DES JOHANNES VIII PALAIOLOGOS

Der Kanon des Markos Eugenikos, der im folgenden herausgegeben wird, ist einem einzigen Kodex entnommen, dem Cosinitzensis 192 = Dujčev gr. 16, ff. 178–180v[1].

Obwohl A. Papadopoulos-Kerameus[2] bei der Umschreibung des Titels des Textes den Namen des Herrschers, Johannes VIII. Palaiologos, ausließ, war es doch anhand anderer historischer Gegebenheiten für die Forscher ersichtlich, daß dieser unedierte Kanon des Markos Eugenikos zusammen mit einer anderen anonymen Lobrede[3] auf denselben Herrscher der einzige griechische Text ist, der die Lähmung erwähnt, an der Johannes VIII. Anfang 1432 erkrankte[4].

Das Wiederauftauchen der Handschrift, die das Werk enthält, machte es möglich zu erkennen, was diese bisher unveröffentlichte Quelle an Neuem bietet. Zunächst aber fassen wir im folgenden die bereits bekannten Einzel-

---

[1] Der vorliegende Artikel ist ein Teil meiner in Bearbeitung befindlichen Doktorarbeit über das Thema: Die unedierten hymnographischen Werke des Markos Eugenikos im Cod. Cosinitzensis 192 = D.gr.16. Eine große Zahl der Handschriften des Klosters Kosinitza oder Eikosiphoinissa, die bis 1988 als verloren galten – s. L.Politis, Ἔκθεση καὶ ὑπόμνημα γιὰ τὰ χειρόγραφα Σερρῶν. *Hell* 40 (1989) 357–379; V.Atsalos, Τα χειρόγραφα της ιεράς μονής της Κοσίνιτσας (ή Εικοσιφοίνισσας) του Παγγαίου (*Ιστορικό αρχείο. Σειρά δημοσιευμάτων* 1). Drama 1990 – , wird heute im Zentrum für slavisch-byzantinische Forschungen „Ivan Dujčev“, Sofia, aufbewahrt; s. A.Džurova – K.Stančev, La collection des manuscrits grecs du Centre „Ivan Dujčev“, in: Actes de la Table-Ronde ... sur les principes et méthodes du catalogage des manuscrits grecs de la collection du Centre „Ivan Dujčev“, Sofia 21–23 août 1990. Thessaloniki 1992, 35–45; A.Džurova, Les manuscrits grecs du Centre Ivan Dujčev. Notes préliminaires. *Erytheia* 13 (1992) 117–157; A. Džurova – V. Atsalos – K. Stančev – V. Katsaros, „Checklist“ de la collection de manuscrits grecs conservée au Centre de recherches slavo-byzantines „Ivan Dujčev“ ... Thessaloniki 1994.

[2] A.Papadopulos-Kerameus, Ἀνέκδοτα ἑλληνικὰ συγγραμμάτια ... (*Ὁ ἐν Κπόλει Ἑλλ. Φιλολ. Σύλλογος, Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη* 18). Konstantinopel 1888, 95–98: Περιγραφὴ κώδικος Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ.

[3] Sp.Lampros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά 3. Athen 1926, 300–301.

[4] Bezüglich der Quellen im Zusammenhang mit dem Ereignis sowie der exakten Datierung und der Dauer der Krankheit s. N.Oikonomides, On the date of John VIII's letter to Saridja Beg (April 1432). *Byz* 34 (1964) 105–109.

heiten der anonymen Lobrede zusammen, die das Gedicht des Markos bestätigt und die folgendermaßen lauten:

- Als Johannes VIII. Palaiologos erkrankte, ging er in die Soterkirche (das Philanthroposkloster), welche sich in der Nähe des Klosters Hagios Georgios τῶν Μαγγάνων befindet (siehe unten v. 53–54, 159–164 sowie die Ausrufe σῶτερ, φιλάνθρωπε und die Nennung von Hagios Georgios in v. 95, 136, 233).
- Der Tag der Heilung des Herrschers fällt in die Periode der Fasten (v. 106–107: Ἡμέρα χαρμόσυνος / ἐν τοῖς πενθίμοις ἔλαμψεν ...)
- Das exakte Datum der Heilung kann nicht der 25. III. 1431[5] sein, aufgrund der Tatsache, daß weder in der anonymen Lobrede noch in besagtem Kanon das große Fest der Verkündigung Mariens erwähnt wird.

Die interessante neue Mitteilung, die in dem Werk des Markos enthalten ist, besagt, daß die Heilung Johannes' VIII. auf das Hagiasma der Soterkirche zurückzuführen ist. Dieses Hagiasma, zusammen mit der wundertätigen Christusikone in derselben Kirche, ist bisher in keiner griechischen Quelle erwähnt worden und nur aus den Texten der russischen Reisenden des 14. und 15. Jahrhunderts bekannt[6].

In den 295 Versen des Kanons ergänzt der Dichter mit interessanten Einzelheiten die Beschreibung der beiden Sehenswürdigkeiten in den Pilgerberichten[7].

Die Soterkirche erhob sich höchstwahrscheinlich direkt über der Seemauer am Marmarameer. Die wundertätige Christusikone war auf eine der äußeren Kirchenwände gemalt (171–175: Μεγαλύνων σου τὴν πόλιν, παντοδύναμε, / καθάπερ μέγας πυρσὸς / ἄκραν αὐτῆς σκοπιὰν / τῇ θείᾳ εἰκόνι σου / περιφανῶς κατασχὼν ...), so daß sie vom Meer aus sichtbar war[8]. Außerdem war die Ikone in die Richtung der Zisterne orientiert, wo sich das geweihte Wasser sammelte. Da sich diese Zisterne ganz in der Nähe des Ufers befand, außerhalb der Mauern, glaubten die Einwohner, wie aus dem Text von Markos ersichtlich ist, daß ihr Wasser Meereswasser sei und die wunderwirkende Kraft der Ikone genau darin bestehe, letzteres in Süßwasser zu verwandeln und außerordentliche therapeutische Eigenschaften zu besitzen. (89–91: ... νῦν δὲ ἡ θεία εἰκών σου, / παντοδύναμε, / ἐκ θαλάσσης τὸ ὕδωρ γλυκὺ ἀναδίδωσιν. 190–191: ... καί, τὴν θάλασσαν καθαγιάσας, φάρμακον

[5] S. Oikonomides, *op. cit.* 109.

[6] R.Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. III. Les églises et les monastères. Paris [2]1969, 528–529.

[7] G.Majeska, Russian Travellers to Constantinople in the XIVth and XVth Centuries (*DOS* 19). Washington, D.C. 1984, 37, 97, 141, 161 und 373–374.

[8] Vgl. Majeska, *op. cit.* 37, 141.

/ τῶν δεινῶν ῥευμάτων δίδως. 195–198: ... σὺ δέ, παντοδύναμε, / ταύτην τὴν θάλασσαν / εἰς γλυκύτητα μεταποιήσας, ἥδυσμα / τοῖς νοσοῦσιν ἐπαρτύεις. S. auch v. 113–119, 217–221.)

Das Wasser des Hagiasma heilte jede Art von Krankheiten (117: ... παντοίων χαρίτων χορηγόν ..., 157–158: ... πολυειδῆ καθαίρεις / πιστῶν νοσήματα). Deshalb war es bekannt, und von überallher strömten zahlreiche Leidende herbei, um Genesung zu finden (125–126: ... ἀεὶ τῇ εἰκόνι σου / καὶ τῷ ὕδατι σῴζεις πολλούς. 176–177: ... πλείστοις θαύμασι φωτίζεις τοὺς προσάγοντας / ἐκ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης).

Um geheilt zu werden, tranken die Leidenden das Wasser oder badeten in der Zisterne (218: ... ὕδωρ ποτιμώτατον ..., 80–81: νέᾳ κολυμβήθρᾳ / τῶν ἁγιασμάτων σου κείμενον ...). Das Wort κείμενον[9] in v. 81 läßt uns auch an die Erzählung des Anonymen russischen Pilgers denken, wo die Gewohnheit der Kranken erwähnt wird[10], ihre erkrankten Körperteile in den mit Wasser von der Zisterne durchtränkten Sand zu graben und so geheilt zu werden (vgl. die heute üblichen Schlammbäder).

Nach dem Kanon des Markos spielte also das Hagiasma der Soterkirche eine entscheidende Rolle bei der Heilung Johannes' VIII., welches, wie aus den oben angeführten Mitteilungen zu ersehen ist, aus einer Quelle metallischen Wassers bestand, etwa vergleichbar mit den heutigen Heilbädern.

Als Mönch im Kloster der Manganen unterläßt es Markos nicht, die unerwartete Rettung seines Kaisers dem Einschreiten des großen Märtyrers Hagios Georgios (Angaben s.o.) sowie auch der wundertätigen Ikone der Hodegetria (v. 36–38, 170), die in der ebenfalls nahen Kirche der Hodegetria aufbewahrt wurde, zuzuschreiben.

Der Grund, weshalb der Dichter seinen Dank auch an die Letztere richtet, ist nicht nur die Nachbarschaft der beiden Kirchen, sondern auch die bekannte Verehrung der Abbildung seitens der Konstantinopolitaner. Die Darstellung auf einer Ikone des Athos[11], in der zwei Litaneien – die eine mit dem Bilde der Hodegetria – wahrscheinlich in der Soterkirche enden, beweist vielleicht, daß die beiden Kirchen an gewöhnlichen Feiertagen und bei anderen feierlichen Gelegenheiten eng miteinander verbunden waren.

[9] Dieses Wort in Verbindung mit der Erklärung im Titel „... die den ganzen Leib und die Füße erfassende Lähmung ..." beweist meines Erachtens, daß es sich um eine totale und nicht um eine partielle Lähmung handelte, es sei denn, der Verfasser übertreibt.

[10] Majeska, *op. cit.* 141.

[11] Majeska, *op. cit.* 374 n.67.

Κανὼν εὐχαριστήριος εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἰώμενον πᾶσαν νόσον ὑπὲρ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου, ἰαθέντος ὑπὲρ ἐλπίδα πᾶσαν τὴν τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῶν ποδῶν πάρεσιν, οὗ ἡ ἀκροστιχίς:

Παντοδύναμον ἰητῆρα Χριστὸν μεγαλύνω ὁ Μάρκος.

Ἦχος δ'.
ΩΔΗ Α'. *Ἀνοίξω τὸ στόμα μου.*

F. 178 Παντοίοις χαρίσμασι
κατακοσμήσας τὸν ἄνθρωπον,
ὃν ἔπλασας πρότερον
τῇ παναλκεῖ σου χειρί,
5 χρόνοις ὕστερον
ὅλον αὐτὸν φορέσας,
ἰάσω, φιλάνθρωπε,
τὰς ἀσθενείας αὐτοῦ.

Ἀδέτωσαν ἅπαντες
10 οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς σήμερον
ἐξομολογούμενοι
τὰ σὰ θαυμάσια,
ὅτι ἤκουσαν
ἐκ νόσου βαρυτάτης
15 ὡς ἔσωσας, Κύριε,
τὸν βασιλέα ἡμῶν.

Νεκροὺς ἐξανέστησας
τῷ σῷ προστάγματι, δέσποτα,
λεπροὺς ἐκαθάρισας,
20 τυφλοὺς ὠμμάτωσας
καὶ συνέσφιγξας
τὰ μέλη παρειμένους,
καὶ νῦν τῇ εἰκόνι σου
ταῦτα ποιεῖς ἐμφανῶς.

Tit. – Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου in marg. dextra

Heirm. α' EE 99, N. 141, Ioannis

25 Τοῦ γένους ὁ πρόβολος,
τῶν ὀρθοδόξων τὸ καύχημα,
Ῥωμαίων ὁ κράτιστος
καὶ εὐσεβὴς βασιλεὺς
τὸν αἰώνιον
30 καὶ μέγαν βασιλέα
Χριστὸν τῆς ἰάσεως
ὕμνοις ἀμείβεται.

Θ. Ὁ δούλου δι' ἔλεον
μορφὴν ἐκ σοῦ προσλαβόμενος
F. 178v 35 εὐδόκησε, δέσποινα,
τὴν ἑαυτοῦ καὶ τὴν σὴν
παρασχεῖν ἡμῖν
μορφὴν ἐν ταῖς εἰκόσιν,
ἐξ ὧν τὰ ἰάματα
40 πίστει λαμβάνομεν.

ΩΔΗ Γ'. *Τοὺς σοὺς ὑμνολόγους, Θεοτόκε.*

Δόξα σοί, τῷ μόνῳ εὐεργέτῃ,
τῷ μόνῳ σωμάτων καὶ ψυχῶν
θεραπευτῇ, φιλάνθρωπε,
ὅτι καὶ νῦν τὴν πόλιν σου
45 πᾶσαν ὑφὲν ἀνώρθωσας,
τὸν εὐσεβῆ σώσας ἄνακτα.

Ὑμνήσωμεν ἅπαντες συμφώνως
τὸ ἔλεος, ὅπερ εἰς ἡμᾶς
ὁ ἐλεήμων ἔδειξε,
50 τῆς χαλεπῆς παρέσεως
τὸν τῶν ἁπάντων σύνδεσμον,
τὸν βασιλέα, ῥυσάμενος.

Ναῷ σου τῷ θείῳ προσπεσόντα
θερμότητι πίστεως, Χριστέ,
55 τὸν εὐσεβῶς ἰθύνοντα
τὸν ἐκλεκτόν σου τοῦτον λαόν,

Heirm. γ' EE 100, N. 141, Ioannis

νόσῳ δεινῇ κατάσχετον,
ὡς συμπαθὴς ἐθεράπευσας.

Αἰρόμενον πρὶν ὑπὸ τεσσάρων
60 παράλυτον ἤγειρας, σωτήρ,
καὶ νῦν τὸν βασιλεύοντα,
ὑπομονῇ καὶ πίστει σοι,
ἐλπίδι καὶ ἀγάπῃ τε
προσενεχθέντα, ἀνώρθωσας.

Θ. 65 Μεγάλης καὶ νῦν εὐεργεσίας
ἠξίωσας ἅπαντας ἡμᾶς,
θαυματουργήσας, εὔσπλαγχνε,
ταῖς ἱεραῖς δεήσεσι
τῆς μόνης θεομήτορος,
70 τῆς συνεχοῦς ἡμῶν προστάτιδος.

ΩΔΗ Δ΄. *Ὁ καθήμενος ἐν δόξῃ.*

Ὁ τὴν ποίμνην σου φυλάττων,
κραταιὲ μόνε Κύριε,
τῶν ὠρυομένων
κύκλωθεν λεόντων ἀπήμαντον
75 τῇ τοῦ σταυροῦ σου δυνάμει
διασῴζοιτο
ἐπηρείας παντοίας καὶ νόσων ἀνώτερος.

Νέον ἄλλον παρειμένον
ἐθεράπευσας, εὔσπλαγχνε,
80 νέᾳ κολυμβήθρᾳ
τῶν ἁγιασμάτων σου κείμενον,
τὸν εὐσεβῆ βασιλέα,
διὸ κράζομεν·
„πολυέλεε, δόξα, Χριστέ, τῷ ἐλέει σου.“

59–60 Mar. 2, 4
73–74 I Pe. 5, 8
78–82 Cf. Jo. 5, 2–3; 5–9

Heirm. δ' EE 95, N. 135, Ioannis

F. 179 85 Ἵνα πάλαι προτυπώσῃ
τοῦ σταυροῦ σου τὴν δύναμιν,
Μωϋσῆς ἐν ξύλῳ
ὕδατα πικρὰ διεγλύκανε,
νῦν δὲ ἡ θεία εἰκών σου,
90 παντοδύναμε,
ἐκ θαλάσσης τὸ ὕδωρ γλυκὺ ἀναδίδωσιν.

Ἡ ἀκρότης τῶν μαρτύρων,
ὁ πολὺς ἐν τοῖς θαύμασι
καὶ ταῖς ἀριστείαις,
95 ὁ τροπαιοφόρος Γεώργιος
σὲ δυσωπεῖ, ἐλεῆμον,
διασῴζεσθαι
τὸν πιστὸν βασιλέα ἡμῶν ἐκ παντοίων δεινῶν.

Θ. Τὴν ἁγίαν Θεοτόκον
100 εὐφημήσωμεν ἅπαντες
εὐχαρίστοις ὕμνοις,
ὅτι τὴν αὐτῆς πόλιν σῴζουσα
καὶ νῦν ὡς ἔθος προφθάνει
διαρπάσασα
105 ταῖς πρεσβείαις αὐτῆς ἐκ τῆς νόσου τὸν ἄνακτα.

ΩΔΗ Ε΄. *Ἐξέστη τὰ σύμπαντα.*

Ἡμέρα χαρμόσυνος
ἐν ταῖς πενθίμοις ἔλαμψεν
ἡμῖν καὶ διήγειρε πᾶν γένος,
πᾶσαν ἀξίαν καὶ ἡλικίαν πιστῶν
110 ὑμνεῖν τὸν ἐγείραντα Χριστὸν
ἐκ νόσου κακώσεως
τὸν πιστότατον ἄνακτα.

Ῥεούσης χρηστότητος
ἐκ τῶν πηγῶν ἀντλήσωμεν

87–88 Ex. 15, 23–25

Heirm. ε' EE 100, N. 141, Ioannis

115 τῶν τοῦ σωτηρίου ὕδωρ ξένον,
θαλάσσης μέσης ἀναδιδόμενον,
παντοίων χαρίτων χορηγόν,
νόσων ἀκεσώδυνον
καὶ καμάτων λυτήριον.

120 Ἄγγελος μὲν πρότερον
κατὰ καιρὸν κατέβαινεν
ἐν τῇ πενταστώῳ κολυμβήθρᾳ
νοσοῦντα μόνον ἕνα ἰώμενος,
σὺ δέ, παντοδύναμε, παρὼν
125 ἀεὶ τῇ εἰκόνι σου
καὶ τῷ ὕδατι σῴζεις πολλούς.

Χρηστότητος ἄβυσσος
ὑπάρχων ἀνεξάντλητος
οὐ παρεῖδες, σῶτερ, τὰς αἰτήσεις
130 τῶν μετὰ πίστεως δεομένων σου,
ἀλλ' ἔσωσας νόσου χαλεπῆς
τὸν κοινὸν ὑπέρμαχον
καὶ τῆς πίστεως φύλακα.

F. 179ᵛ **Θ.** Ῥωσθεὶς ἐκ τῆς χάριτος
135 τῆς σῆς πρεσβείας, ἄχραντε,
καὶ τοῦ θαυμαστοῦ τροπαιοφόρου
τῶν ὀρθοδόξων πάντων ὁ πρόμαχος
ἐκ νόσου παρέσεως δεινῆς,
ἀμφοῖν ἀνατίθησι
140 χαριστήριον αἴνεσιν.

ΩΔΗ ΣΤ. ***Τὴν θείαν ταύτην καὶ πάντιμον.***

Ἰδού σοι πίστει προσέδραμον,
ἐλπίδος ἀνθρωπίνης ἠλόγησα
καὶ οὐ διήμαρτον
τῆς ἐπὶ σὲ πεποιθήσεως,

120–123 Jo. 5, 2–5

Heirm. στ' EE 100, N. 141, Joannis

145 ἀλλά μοι τὴν ὑγείαν,
σῶτερ, συντήρησον.

Σύ, ὁ ζωὴν χαρισάμενος
ποτὲ τῷ Ἐζεκίᾳ δακρύσαντι,
καὶ νῦν, φιλάνθρωπε,
150 τὸν εὐσεβῆ ἡμῶν ἄνακτα
πολυετῆ φυλάττοις
καὶ ὑγιαίνοντα.

Τυφλὸν ποτὲ ἐκ γενέσεως
ἰάσω τῷ πηλῷ καὶ τοῖς ὕδασι,
155 νῦν δέ, φιλάνθρωπε,
θαλάσσῃ θείᾳ καὶ ὕδατι
πολυειδῆ καθαίρεις
πιστῶν νοσήματα.

Ὁ μέγας μάρτυς Γεώργιος
160 τὸν μέγαν βασιλέα σε πρότερον
ὑποδεξάμενος,
πλησίον, σῶτερ, σκηνώσαντα,
νῦν ἀπαιτεῖ τὴν χάριν,
σῴζε τὸν ἄνακτα.

Θ. 165 Ναὸς Θεοῦ καθαρώτατος
καὶ θρόνος ὑψηλὸς τοῦ παντάνακτος
φανεῖσα, πάναγνε,
πηγὴν θαυμάτων ἀένναον
τὸν σὸν ναὸν δεικνύεις
170 καὶ τὴν εἰκόνα σου.

ΩΔΗ Ζ'. ***Οὐκ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει οἱ θεόφρονες.***

Μεγαλύνων σου τὴν πόλιν, παντοδύναμε,
καθάπερ μέγας πυρσὸς

147–148 IV Ki. 19, 1
153–154 Jo. 9, 1–7

Heirm. ζ' EE 100, N. 141, Joannis

ἄκραν αὐτῆς σκοπιὰν
τῇ θείᾳ εἰκόνι σου
175 περιφανῶς κατασχών,
πλείστοις θαύμασι φωτίζεις τοὺς προσάγοντας
ἐκ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης.

Εὐλογήσω ἐν παντὶ καιρῷ τὸν Κύριον,
ὅτι φωνῆς τῆς ἐμῆς
180 εἰσήκουσε συμπαθῶς
καὶ πάσης με θλίψεως
F. 180 ὅλον ἐρρύσατο,
ἀκουσάτωσαν πραεῖς καὶ εὐφρανθήτωσαν
σὺν ἐμοὶ τοῦτον ὑμνοῦντες.

185 Γεγραμμένος ἐν εἰκόνι, ἀπερίγραπτε,
τῇ ἀοράτῳ μορφῇ,
καθάπερ ὢν ἐπὶ γῆς,
ποικίλα θαυμάσια
τελεῖς ἑκάστοτε
190 καί, τὴν θάλασσαν καθαγιάσας, φάρμακον
τῶν δεινῶν ῥευμάτων δίδως.

Ἀτεκνοῦντα μὲν ἰάσατο τὰ ὕδατα
ὁ Ἐλισσαῖος ποτὲ
ἅλας αὐτοῖς ἐμβαλών,
195 σὺ δέ, παντοδύναμε,
ταύτην τὴν θάλασσαν
εἰς γλυκύτητα μεταποιήσας, ἥδυσμα
τοῖς νοσοῦσιν ἐπαρτύεις.

Θ. Λυτρωθέντες τῆς ἀρχαίας παραβάσεως
200 τῷ θείῳ τόκῳ σου,
νῦν ἐκ κινδύνων πολλῶν
ἡ πόλις σου, δέσποινα,
διασῳζόμεθα,
τὴν εἰκόνα σου πλουτοῦντες ὥσπερ ἄμαχον
205 θυρεόν, εὐλογημένη.

183 Ps. 33,2
192–194 V Ki. 2, 20–22

ΩΔΗ Η'. *Παῖδας εὐαγεῖς ἐν τῇ καμίνῳ.*

Ὕμνους ἐκ στομάτων ὁμοφώνων
Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν ἀναβοήσωμεν,
ὅτι τὸν ὡς λέοντα
κύκλῳ περιάγοντα
210 καταπιεῖν τε ἅπαντας
διανοούμενον
ἀπέδειξεν εἰς μάτην χανόντα,
τὸν ἡμῶν προστάτην
ἐγείρας ἐκ τῆς νόσου.

215 Ναούσης ἐκ πέτρας ἀκροτόμου
λαὸς ὁ Ἰσραηλίτης πρὶν ἐθήλασεν,
ἡμεῖς δὲ τὴν θάλασσαν
ὕδωρ ποτιμώτατον
ἀναδιδοῦσαν βλέποντες
220 καὶ ἀρυόμενοι
πλουτοῦμεν τῶν παθῶν θεραπείαν
ὑμνοῦντες τὸν τότε
καὶ νῦν θαυματουργοῦντα.

Ὡς πάλαι Δαυῒδ τῷ πραοτάτῳ
225 παρέστης ἐν τοῖς κινδύνοις, σῶτερ, σύμμαχος,
οὕτω νῦν κραταίωσον
κατ' ἐχθρῶν, φιλάνθρωπε,
τὸν εὐσεβῶς ἰθύνοντα
τὸν ἐκλεκτόν σου λαὸν
230 καὶ δώρησαι αὐτῷ τὴν ὑγείαν
ἀσινῆ τηρεῖσθαι
διὰ μακρῶν τῶν χρόνων.

F. 180v Ὁ μέγας, ἰδού, τροπαιοφόρος
συνήθως τὸν βασιλέα προσλαβόμενος,
235 φέρων παρατίθησι

208–210 I Pe. 5, 8
215–216 Ex. 17, 5–7

Heirm. η' EE 100, N. 141, Joannis

τῷ πάντων δεσπόζοντι,
τῷ ἰατρῷ σωμάτων τε
καὶ τῶν ψυχῶν ὡς Θεῷ
καί, θᾶττον ὑγιαίνοντα δείξας,
240 χαίροντα ἐκπέμπει,
κηρύττοντα τὴν χάριν.

Θ. Μικρὰν ἐκ μεγάλης, τὴν σὴν ποίμνην,
παρθένε, δι' ἁμαρτίας χρηματίσασαν,
φύλαττε, δεόμεθα,
245 ἄνωθεν ἁπλώσασα
τὰς ἱερὰς ἀγκάλας σου,
ἐν αἷς συνέσχες θεόν,
καὶ δώρησαι τῷ ταύτης προμάχῳ
σταθερὰν ὑγείαν
250 ἐπὶ μακροὺς ἡλίους.

ΩΔΗ Θ'. *Ἅπας γηγενής.*

Αἴρων ὀφθαλμοὺς
ψυχῆς τε καὶ σώματος
πρὸς σέ, τὸν εὔσπλαγχνον,
αἰτοῦμαι τὴν ἴασιν
255 τελείαν, σῶαν, βεβαίαν, ἄλυτον·
ἅπαν γὰρ δῶρον τέλειον ἄνωθεν κάτεισιν
ἐκ σοῦ μόνου,
διὸ τὴν ὑγείαν μοι
σταθερὰν διὰ τέλους συντήρησον.

260 Ῥεύσασαν ἡμῶν
τὴν φύσιν, φιλάνθρωπε,
καὶ ἐκπεσοῦσαν ἐκ σοῦ
πάλιν ἐπανήγαγες
τῇ σωτηρίῳ συγκαταβάσει σου,
265 διὸ καὶ νῦν δεόμεθα· τὸν βασιλέα ἡμῶν
συμπτωθέντα

Heirm. ϑ' EE 100, N. 141, Joannis

τῇ νόσῳ στερέωσον
καὶ τῇ σῇ δυναστείᾳ ἀνύψωσον.

Κλῖνον σου τὸ οὖς,
270 Χριστέ, καὶ ἐπάκουσον
τῶν δεομένων σου,
θραῦσον τὰ φρυάγματα
τῶν πολεμούντων ἡμῖν ἀθέων ἐχθρῶν,
τὸν βασιλέα στήριξον, ἀνορθωσάμενος,
275 ἐπὶ πέτραν
τῆς σῆς ἀντιλήψεως,
τοὺς πιστοὺς ὁμοῦ πάντας εἰρήνευσον.

Ὁ τῆς ἐπὶ γῆς,
Χριστέ, κληρουχίας σου
280 στερεὸς ὑπέρμαχος,
ἄναξ ὁ πραότατος,
ὁ τῆς σοφίας καὶ τῆς ἀνδρείας βλαστός,
τὸν μέγαν ἀρχιποίμενα σοι προβαλόμενος
εἰς πρεσβείαν,
285 ταῖς αὐτοῦ δεήσεσι
τὴν ὑγείαν πιστῶς ἐκομίσατο.

Θ. Σὲ μετὰ Θεὸν
οἱ δοῦλοι σου, δέσποινα,
προστάτιν ἔχομεν,
290 σοὶ καταπιστεύομεν
τὴν σωτηρίαν τῶν βασιλέων ἡμῶν,
τὴν φυλακὴν τῆς πόλεως, τὴν τῶν δεινῶν ἀνοχήν·
σὺ γὰρ μόνη
πάντας κινδυνεύοντας
295 παραδόξως πολλάκις διέσωσας.

C. S. LIGHTFOOT / ATHENS

DOUKAS AND AMORIUM: A NOTE

The *Tabula Imperii Byzantini* gives a very full and thorough entry for Amorium[1]. The volume was, however, compiled before any serious archaeological investigation of the site had been carried out. Recent excavations have provided a mass of evidence for the occupational history of Amorium, principally covering a period of about one thousand years from Late Antiquity to the early Ottoman period[2]. Remains of the Seljuk period (1071–1298) are considerable, indicating the city's continued existence under Turkish rule, but the excavations also revealed unexpected evidence for sporadic occupation of the site until the early nineteenth century. Previously it had been assumed that Amorium had lain abandoned from the late Middle Ages until the present village of Hisarköy was founded in 1892.

On the Upper City mound surface survey indicated significant activity in the Seljuk and later periods, with evidence for some substantial buildings, a small fort at its south-west apex and (perhaps) a mosque[3]. These findings were first confirmed by the excavations on the south side of the Upper City (Trench L),where evidence was found for light industrial activity that yielded a C14 date of 1350–1400[4]. Subsequent work in the same area revealed a picture of permanent Seljuk settlement, in which the Byzantine buildings were reused and partially rearranged. There was also evidence for intermittent occupation spanning most of the Ottoman period, which has been interpreted as representing use of the Upper City as a temporary encampment by Turkoman tribesmen[5]. The 1994 season has similarly revealed a sequence of late mediaeval features on the north side of the mound (Trench TT)[6]. Here, in a separate trench down the side of the

---

[1] K. BELKE, Galatien und Lykaonien (*TIB* 4). Wien 1984, 122–5.

[2] The Amorium Project was initiated in 1987 by the late Professor R. M. Harrison. The present author has been director of excavations since 1993.

[3] *Anatolian Studies* XL (1990) 206 and 209; XLI (1991) 219.

[4] *Anatolian Studies* XL(1990) 209; XLI (1991) 219–20 and fig. 3.

[5] *Anatolian Studies* XLIII (1993) 148–9, 161–2 and pl. XXVI(a); XLIV (1994) 112–13 and 115.

[6] *Anatolian Studies* XLV (1995) 121 and pl. XVI(a).

mound (Trench ST), samples from the subsoil produced numerous juniper charcoal fragments, which were subsequently identified by dendrochronologists as providing a ring-sequence of 207 years between 1359 and 1565[7].

Likewise, excavations in the Lower City Church have shown that the building, although partially ruined and in a state of decay, was occupied for a considerable period of time after the end of Byzantine Amorium. Evidence clearly suggests that the shell of the building was exploited by later inhabitants and turned into a farmhouse, yard and stables[8].

In addition, a number of Islamic copper coins have been recovered from the site, confirming Seljuk occupation in the first half of the thirteenth century both at the Church and on the Upper City[9]. This numismatic evidence would appear to suggest that there was a flourishing local monetary economy. Doubtless, further light will be shed on the Turkish periods at Amorium when the pottery and other small finds have been fully analysed.

Archaeology would, therefore, seem to offer material proof to support the statement in *TIB* that Amorium remained an important city in the post-Byzantine period ("in seldschuk. u. frühosman. Zeit mehrfach als offenbar immer noch bedeutende Stadt erwähnt")[10]. This view derives from a survey of literary sources, both Arabic and Byzantine, of which the latest is a reference to Amorium in Doukas' *Historia Turco-Byzantina*. The passage in question relates to an episode dated to 1425 when the emir of Aydin, Cüneyt (Juneid), was in open rebellion against the Ottoman sultan, Murad II[11].

Doukas recounts how Murat sent an army to capture Cüneyt, who had taken refuge in a castle called Hypsele, situated on the Aegean coast opposite Samos. The narrative continues: ὁ δὲ ὁρῶν ἐν στενῷ τὰ πράγματα ὄντα ἔπλευσε διὰ θαλάσσης· εἶχε γὰρ ἐν τῇ Ὑψηλῇ τρία πλοῖα διήρεα, καὶ εἰσελθὼν εἰς αὐτὰ ἔπλει τὴν πρὸς Παμφυλίαν θάλατταν ... Doukas clearly has Cüneyt take ship and sail to the south coast of Anatolia, and so the next reference – to his arrival at Amorium (αὐτὸς δὲ ἐξελθὼν εἰς Ἀμώριον) – would appear very much out of place. From there Cüneyt made contact with the emir of Karaman, who had also recently been at odds with the Ottomans. He

[7] *Anatolian Studies* XLIV (1994) 127–8.

[8] *Anatolian Studies* XLII (1992) 210–11; XLIII (1993) 150; XLV (1995) 120.

[9] *Anatolian Studies* XLV (1995) 137–8. The coins have been identified by Mr Tahsin Saatçi of the Anatolian Civilizations Museum in Ankara.

[10] *TIB* 4, 123.

[11] Doukas, Historia Byzantina, ed. I. Bekker. Bonn 1834, 193 = H. J. Magoulias, Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks. Detroit 1975, 167 (Ch. XXVIII, 13–14).

summoned Cüneyt to court, providing him with an escort of officials and 200 cavalrymen. When these arrived, Cüneyt sent his ships away (... τὰς γαλεώτας δὲ ἔστειλεν ὄπισθεν ...) and proceeded to Karaman. As a result of their meeting Cüneyt obtained money and a force of 500 mounted troops, whom he then led across Phrygia Salutaria to Laodicea and so on to Sardis. There is no mention here of Amorium, and so it would seem that Cüneyt took a different, more southerly route across Anatolia on his return journey.

The reference to Amorium stands out as a very odd and inconsistent detail. Yet Doukas' account of the Ottoman campaign against Cüneyt is regarded as generally very reliable, and its main elements are confirmed by an independent source, the Turkish chronicle of Aşıkpaşaoğlu[12].

It would seem preferable to accept the other elements in the story as more accurate, thereby having Cüneyt travel on his outward journey by sea. Certainly, it would have been much safer for him to have made his visit to the emir of Karaman by sea, taking into account the small escort that he had at his disposal, whereas an overland route via Amorium would have brought him dangerously close to his Ottoman enemies[13]. I propose, therefore, that Doukas' reference to Amorium be discounted as inaccurate and misleading.

How and when this error occurred is unknown, but it may be corrected with a simple emendation. In place of Ἀμόριον I suggest that Doukas' text should read Ἀνεμούριον. The area around Anamur would have been a suitable place for Cüneyt to have disembarked after sailing along the coast of Pamphylia, and from there a message could easily have been sent on to Karaman. There is some archaeological evidence for mediaeval occupation at ancient Anemurium, although the excavation reports have tended to emphasize the abandonment of the ancient city in the 660s[14]. A collection of 107 glazed sherds, probably of 12th–13th century date, have been published from Anemurium; they were found "mainly on the citadel, the baths II 7 A, with a few isolated pieces coming from the necropolis"[15].

[12] C. Imber, The Ottoman Empire 1300–1481. Istanbul 1990, 99.

[13] At this time the Venetians were blockading the Straits at Gallipoli, preventing the Ottoman fleet from coming to the aid of the land forces besieging Hypsele; see Imber (op. cit., n. 12), 100.

[14] H. Williams and P. Taylor, A Byzantine Lamp Hoard from Anamur (Cilicia). *Anatolian Studies* XXV (1975) 77; C. Williams, A Byzantine Well-Deposit from Anemurium (Rough Cilicia). *Anatolian Studies* XXVII (1977). 175; J. Russell, Anemurium: the Changing Face of a Roman City. *Archaeology* 33.5 (1980) 40 and J. Russell, The Mosaic Inscriptions of Anemurium. Wien 1987, 22–3.

[15] T. Tömöry, Mediaeval Sgraffiato Ware from Anemurium in Cilicia. *Belleten* XLI/161 (1977) 29–40. Note also a 'Middle Byzantine glazed cup of Pontic origin', depicting a

Sections of the city wall, as well as the fortifications of the castle, are also regarded as mediaeval[16]. Brief mention, too, is made of Seljuk and Armenian coins from the baths II 7 A[17]. However, the impressive Mamure Kale is only a short distance from Anamur. The castle was rebuilt by the Seljuk sultan Keykubad in the thirteenth century and was later occupied by the emirs of Karaman[18]. The ancient site name, now associated with the modern town of Anamur, may well have been given (especially by Greek-speakers) to this stronghold in the mediaeval period, and Doukas unwittingly confused the latter with Amorium.

If this hypothesis is correct, then the reference to Amorium in the first half of the fifteenth century can be seen to be completely inapposite. When Doukas is removed from the *TIB*'s list, the latest Byzantine work to mention Amorium becomes the *History* of George Pachymeres, which covers the period 1260–1308[19]. The literary record can thus only take us as far as the beginning of the fourteenth century. Archaeology, on the other hand, provides a much longer time-scale and much more extensive information. Material evidence has come to light both on the Upper City mound and at the Lower City Church for the continued, if somewhat down-graded, existence of the settlement under the Seljuks. It provides a unique and rather surprising picture of mediaeval life in the borderlands between the Byzantine and Seljuk empires, for it apparently reveals one of a peaceful semi-rural existence, quite different from the turbulent history that Amorium had previously endured as a major Byzantine city. So, while Amorium continued to exist for some centuries after 1071, the nature of occupation would seem to preclude the supposition that it was ever an important city under Turkish rule.

crouching rabbit: J. RUSSELL, Excavations at Anemurium 1972. *Türk Arkeoloji Dergisi* XXI-2 (1974) 157 and fig. 14; compare a similar fragment of Champlevé ware dated late 12[th] to early 13[th] century: G. D. R. SANDERS, Excavations at Sparta: the Roman stoa, 1988–91. Preliminary report, part 1 (c) Medieval pottery. ABSA LXXXVIII (1993) 261 no. 11.

[16] TÖMÖRY (op. cit., n. 15), 29–30; see also J. RUSSELL, Anemurium – Eine römische Kleinstadt in Kleinasien. *Antike Welt* 7.4. (1976) 4–5 and *ODB* 1 (Oxford 1991), 97 sv. Anemourion [C. Foss].

[17] E. ALFÖLDI, Excavations and Restoration in Anemurium, 1966. *Türk Arkeoloji Dergisi* XV-1 (1966) 8.

[18] The castle was visited by Beaufort in the early nineteenth century, which though much ruined was still occupied by a Turkish *ağa*: F. BEAUFORT, Karamania. London 1818, 203. He mentions a long Arabic inscription above the main west gate of the castle, which apparently records Keykubad's work there.

[19] Ed. I. BEKKER, Vol. 2. Bonn 1835, 428 = Bk. 5, CH. 23, dated 1306.

GIUSEPPE DE GREGORIO / ROMA

UN INTERVENTO PATRIARCALE DEL 1574 CONTRO LA IDIORRITMIA: I DOCUMENTI DI HIEREMIAS II TRANOS

Con quattro tavole

L'idiorritmia, quella particolare organizzazione monastica della Chiesa greco-ortodossa, vigente tuttora in un numero non esiguo di monasteri e σκῆται del Monte Athos, secondo la quale i monaci hanno in comune il solo ufficio divino, possiedono beni personali con i quali provvedono alle proprie necessità di vita e godono di certe libertà all'interno della comunità, subì alterne vicende nel corso della storia del monachesimo orientale e fu spesso, a causa del netto contrasto con forme di vita considerate più consone all'abito monastico quali il cenobitismo di tradizione studita e l'eremitismo, mal tollerata se non addirittura apertamente osteggiata dalle alte gerarchie ecclesiastiche a partire dalla sua prima, notevole diffusione nella tarda età paleologa e sino ai giorni nostri[1]. Nei primi secoli della

[1] Bibliografia essenziale sull'idiorritmia: Ph. MEYER, Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 11 (1890) 395—435 e 539—576: 405—418; ID., Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, größtentheils zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitung versehen. Leipzig 1894 (rist. anast. Amsterdam 1965), 57—64, 69—71, 82; Pl. DE MEESTER, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam, statuta selectis fontibus et commentariis instructa (*Sacra congregazione per la Chiesa orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti*, ser. II, fasc. X). Romae 1942, 5, 27—30, 78—81, 291—298; E. AMAND DE MENDIETA, La presqu'île des caloyers: le Mont-Athos. Bruges 1955, 41—47, 50, 78—91, 241 (un'edizione in inglese, modificata ed ampliata, che riprende le tematiche di questo libro, è rappresentata da ID., Mount Athos. The Garden of the Panaghia. Transl. from the French by M. R. BRUCE [*BBA* 41]. Berlin–Amsterdam 1972 [per l'idiorritmia ibid. 100—105, 107—111, 126—128, 190—198]); si veda anche A⟨lice-⟩M⟨ary⟩ T⟨ALBOT⟩, art. Idiorrhythmic Monasticism. *The Oxford Dictionary of Byzantium* [d'ora innanzi citato *ODB*] 2 (1991) 981—982. Pur essendo un fenomeno conosciuto sin dalla prima età bizantina, la forma idiorritmica di vita monastica sembra affermarsi soprattutto nell'ultimo scorcio del secolo XIV; diffusosi nel corso del XVI secolo anche in monasteri al di fuori del Monte Athos, tale *habitus* regredisce, proprio grazie all'intervento di Hieremias II del 1574, per buona parte del XVII secolo, per poi tornare in auge, quasi come regola esclusiva delle comunità atonite, dalla seconda metà del Seicento fino all'ultimo scorcio del XVIII

Turcocrazia, in un'epoca di tormentata evoluzione culturale e sociale per la grecità post-bizantina, forte opposizione incontrò l'idiorritmia presso il patriarca Hieremias II Tranos (1572—1579, 1580—1584, 1587—1595), il cui rigore dottrinario e la cui opera di moralizzazione della Chiesa orientale sono noti da diverse fonti; si sa, ad esempio, del suo atteggiamento piuttosto intransigente dal punto di vista dogmatico — pur se improntato a diplomazia ed ecumenismo — nei confronti delle offerte d'intesa rivolte dai protestanti della missione diplomatica di David Ungnad a Costantinopoli, nonché dal *Professor Graecolatinus* di Tubinga Martin Crusius[2]; mentre la

secolo; sarà poi il patriarca di Costantinopoli Gabriel IV (1780—1785) a restituire in parte cittadinanza al cenobitismo sul Monte Santo. Oltre che per alcune deroghe al comportamento comune per i monaci, quali la possibilità di tenere denaro per scambi commerciali, oppure di mangiare (anche carne) isolatamente in cella, l'idiorritmia si distingue anche per una particolare organizzazione gerarchica, nella quale l'ἡγούμενος perde potere nei confronti di una σύναξις τῶν προϊσταμένων e degli ἐπίτροποι, che rendono esecutive le disposizioni del consiglio. Attualmente, il numero dei monasteri atoniti sottoposti alla regola idiorritmica sembra in diminuzione.

[2] A proposito dell'attività dei legati occidentali presso la corte ottomana e, più in generale, delle relazioni fra dotti filelleni dell'Europa centrale e Greci della Costantinopoli post-bizantina vanno ricordate innanzi tutto due fonti coeve fondamentali: Turcograeciae libri octo a Martino Crusio, in Academia Tybingensi Graeco et Latino Professore, utraque lingua edita. Quibus Graecorum status sub imperio Turcico, in Politia et Ecclesia, Oeconomia et Scholis, iam inde ab amissa Constantinopoli, ad haec usque tempora, luculenter describitur. Basileae, per Leonardum Ostenium, Sebastiani Henricpetri impensa, 1584; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch der von zween Glorwürdigsten Römischen Käysern, Maximiliano und Rudolpho, beyderseits den andern dieses Nahmens, höchstseeligster Gedächtnüß, an die Ottomannische Pforte zu Constantinopel abgefertigten und durch den wohlgebohrnen Herrn Hn. David Ungnad ... glücklichst-vollbrachter Gesandschafft ..., herfür gegeben durch Seinen Enckel M. Samuelem Gerlachium. Franckfurth am Mayn, in Verlegung Johann David Zunners, getruckt bey Heinrich Friesen, 1674 (cfr. anche le schede redatte da D. Harlfinger e Sophia Sahpekidou in: Graecogermania. Griechischstudien deutscher Humanisten, unter der Leitung von D. Harlfinger bearbeitet von R. Barm et alii [*Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek* 59]. Wolfenbüttel–Weinheim 1989, nr. 187, 200—201). Fra i lavori sul Patriarcato di Costantinopoli nella seconda metà del XVI secolo e sulle trattative fra mondo protestante tedesco e ortodossia greca (nella persona del patriarca Hieremias) sono da menzionare: G. E. Zachariades, Tübingen und Konstantinopel. Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche (*Schriftenreihe der Deutsch-Griechischen Gesellschaft* 7). Göttingen 1941; P. K. Enepekides, Aus Wiener und Pariser Handschriften. Beiträge zu den griechisch-abendländischen Beziehungen im 16. Jahrhundert. *JÖBG* 3 (1954) 67—86; O. Kresten, Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert. Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. Mb 10: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar (*Österr. Akad. d. Wiss., Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl.* 266/5). Wien 1970; G. Hering, Orthodoxie und Protestantismus. *JÖB* 31/2 (1981) (= XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß. Wien, 4.—9. Oktober 1981. Akten I/2. Wien 1981) 823—874:

serietà e l'efficacia dell'impegno profuso dal Patriarca nell'azione di controllo sulla disciplina ecclesiastica ci sono documentate, tra l'altro, da una lunga e meticolosa missione esarcale, disposta da Hieremias e condotta dal suo πρωτονοτάριος Theodosios Zygomalas tra il 1576 e il 1577 in diverse zone di competenza della sede di Costantinopoli (nelle isole dell'Egeo, in Asia Minore nonché in alcune regioni della Grecia, e così via)[3]. E proprio nella politica di risanamento morale e materiale dell'organizzazione ecclesiastica greco-orientale da parte di Hieremias II rientrano a pieno titolo anche i reiterati interventi di censura dell'idiorritmia tesi al ristabilimento, innanzi tutto nella Grande Lavra, di una regola improntata, dal punto di vista etico generale, al cenobitismo e, più concretamente, all'eliminazione delle cause di malcostume e di negligenza ormai inveterati. Precisamente quest'opera di pulizia morale, rivolta prima verso i monasteri dell'Athos e poi verisimilmente estesa anche ad altre comunità, non a caso iniziata con l'abolizione dell'idiorritmia, s'intende prendere in esame in questa sede, grazie alla scoperta di una nuova testimonianza manoscritta.

* *
*

837—841; Dorothea Wendebourg, Standen politische Motive hinter dem Briefwechsel zwischen der Tübinger Theologischen Fakultät und Patriarch Jeremias II.? *JÖB* 32/6 (1982) (= XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß. Wien, 4.—9. Oktober 1981. Akten II/6. Wien 1982) 125—133; ead., Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573—1581 (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 37). Göttingen 1986; su tutta la problematica si veda anche, più in generale, St. Runciman, The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge 1968, 238—319, nonché, più recentemente, G. De Gregorio, Studi su copisti greci del tardo Cinquecento: I. Ancora Manuel Malaxos. *RHM* 37 (1995) 97—144. Un ritratto del patriarca Hieremias II, con notizie e ulteriore bibliografia sulla sua opera di riforma e sulle relazioni con le altre Chiese (non solamente quella protestante ma anche quella cattolica romana [ad es. problema dell'adozione del calendario gregoriano] e russo-ortodossa [istituzione del Patriarcato di Mosca]), è fornito in G. Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453—1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München 1988, 103—117, 417 (indice, *s. v.*).

[3] Cfr. É. Legrand, Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas. *Publications de l'École des langues orientales vivantes*, IIIe sér., VI/2 (1889) (= Recueil de textes et de traductions publié par les professeurs de l'École des langues orientales vivantes à l'occasion du VIIIe Congrès international des Orientalistes tenu à Stockholm en 1889, t. II. Paris 1889) 66—264: 115s., 184—199 (App. nr. 8—11). Alla missione partecipò anche il πρεσβύτερος Σαββατιανός. Di Theodosios Zygomalas si parlerà diffusamente più avanti, così come, più in particolare, del suo ruolo di mediatore per le richieste di aiuto avanzate da ecclesiastici che denunciavano incuria e pratiche di corruzione nella Chiesa.

L'edizione dell'unico documento originale sinora noto contenente la condanna di Hieremias II della forma idiorritmica, che nel contempo mirava a dettare nuove regole di comportamento pratico per la comunità di Lavra, fu pubblicata nel 1894 da Philipp Meyer[4]. Alla fine dell'Ottocento, in una fase ancora assai confusa dello scontro fra la nuova Ellade e l'Impero ottomano, questo teologo protestante, che tra l'altro era stato pastore della comunità evangelica di Smirne fra il 1881 e il 1888, contribuì, con il suo meritorio lavoro, a gettare nuova luce sullo stato della Chiesa greca e sulla sua dottrina nella prima età moderna attraverso alcuni documenti originali analizzati *in situ*[5]; egli, infatti, ci ha lasciato un resoconto assai prezioso della sua missione sul Monte Santo, dove, nonostante la sua profonda conoscenza dell'Oriente ottomano, traspaiono spesso le enormi difficoltà materiali incontrate[6]. Prima di Meyer tale documento del settembre 1574 era conosciuto soltanto attraverso una sintetica notizia contenuta in un indice di documenti atoniti esaminati da Porfirij Uspenskij durante un suo soggiorno di otto mesi sul Monte Santo (fra il 1845 e il 1846), di cui esiste una relazione compilata dallo stesso archimandrita nel 1847[7]; da questa rapida segnalazione dipende anche il regesto dello stesso documento pubblicato in un «Verzeichniss der in den Athosklöstern aufbewahrten Urkunden» da Josef Müller nel 1851[8]. A partire dall'edizione di Meyer il

[4] MEYER, Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 215—218 (nr. XV: 1574, settembre); si veda anche ibid. 70s., 277. Dello stesso documento si fa già menzione in MEYER, Beiträge (cit. a nota 1) 410 (ivi a nota 4 si riportano brani del συνοδικὸν γράμμα di Hieremias II, trascritti, come assicura l'autore stesso, dall'originale di Lavra).

[5] A questo periodo risale anche la concezione di una «Storia della letteratura teologica della Chiesa greca» (per l'età della Turcocrazia), che poi MEYER realizzò soltanto parzialmente in: Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert (*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* III/6). Aalen 1972 (rist. dell'ed. orig. Leipzig 1899) (in realtà un primo breve schizzo di un'opera più vasta in diversi volumi).

[6] Si veda ad es. l'episodio (narrato all'interno della breve descrizione dell'originale di Hieremias II) che si riferisce alla distruzione da parte dei Turchi del calco in carta stagnola e cera della bolla di piombo pendente dal γράμμα patriarcale, allorché allo studioso tedesco, di ritorno a Tessalonica dopo la sua missione atonita, furono confiscati tutti i libri che egli portava con sé: MEYER, Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 277.

[7] P. USPENSKIJ, Ukazatel' aktov, chranjaščichsja v obiteljach Sv. Gory Afonskoj. *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija* 55/2 (1847) 24—74 e 169—200 (la lista dei documenti dell'Athos si trova ibid. 36—74 e 169—200): 37, nr. 6.

[8] J. MÜLLER, Historische Denkmäler in den Klöstern des Athos, in: Slavische Bibliothek oder Beiträge zur slavischen Philologie und Geschichte, hrsg. von F. MIKLOSICH, Bd. I. Wien 1851, 123—258 (nr. IX): 177. Per un inquadramento sulla storia degli studi di diplomatica, con particolare riferimento al lavoro di edizione nell'Ottocento dei documenti della cancelleria patriarcale, si consulti O. KRESTEN–Katja STURM-SCHNABL, Aktenstücke

documento di Hieremias II fu utilizzato soprattutto per gli studi sulla storia del monachesimo idiorritmico e sulle sue forme: dopo un breve cenno nell'opera del padre Placidus de Meester sull'ordinamento e sulla disciplina monastica orientale[9], fu in particolare Emmanuel Amand de Mendieta, nella sua monografia sul Monte Athos, a prendere in giusta considerazione quello che egli, sulla scia del Meyer stesso, definisce, forse in maniera non del tutto esatta, come un vero e proprio τυπικόν, il quinto della serie da lui ricostruita[10].

Ma vediamone brevemente il contenuto[11]. Nel Natale del 1573 Hieremias si recò a Tessalonica e assieme al patriarca di Alessandria Silvestros[12], a lui unitosi, decise di porre fine allo scandalo diffuso sul Monte Santo e di riportarvi pace e concordia. Convocati anche

und Briefe zur Entstehung der Ausgabe der „Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV—MCCCCII". Beiträge zur Geschichte der Erforschung des Patriarchatsregisters von Konstantinopel. *RHM* 25 (1983) 339—402 (spec. 350s. per la lista stilata dal Müller menzionata in questa sede).

[9] DE MEESTER, De monachico statu (cit. a nota 1) 78 (il nostro documento è ricordato nel commento all'art. 8, § 1, della codificazione canonica orientale, che riguarda appunto l'idiorritmia [ibid. 5]).

[10] AMAND DE MENDIETA, La presqu'île (cit. a nota 1) 45—47 (= ID., Mount Athos [cit. a nota 1] 108—109 [con dati più precisi e trattazione più ampia]). In quest'opera talvolta non scevra da ingenue notazioni di colore e da argomentazioni non sempre rigorosamente scientifiche, la definizione di τυπικόν, mutuata da MEYER, Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 70, e ripetutamente usata (già in USPENSKIJ, Ukazatel' aktov [cit. a nota 7] 37), non appare del tutto calzante; infatti, pur trattandosi nel συνοδικὸν γράμμα di Hieremias II di una serie di precetti per la Grande Lavra che potrebbero ben configurarsi in una vera e propria regola monastica, non mi sembra che nell'intervento del Patriarca si possa intravedere l'intenzione di codificare precisamente norme generali costituenti l'atto ufficiale di fondazione (o rifondazione) di un monastero, bensì piuttosto quella di rispondere a esigenze concrete per un'occasione contingente. Tale azione poi, consideratone il successo, assurse a modello per la soluzione di casi simili, come si dirà anche più avanti.

[11] Si fornisce qui un riassunto del testo del documento edito da Meyer, che in questa sede viene ripubblicato (cfr. infra, pp. 370—376) a integrazione del frammento scoperto nella Biblioteca Vaticana (Vat. gr. 2646, f. 26r). Della forma di tale documento sotto l'aspetto più strettamente diplomatistico si parlerà più avanti.

[12] Su questo personaggio cfr. l'articolo di G. D. METALLENOS in *ΘΗΕ* 11 (1967), 149—150 (con bibl.); in PODSKALSKY, Griechische Theologie (cit. a nota 2), a parte un cenno a p. 129, Silvestros viene menzionato solamente nella lista dei patriarchi di Alessandria (ibid. 401; aa. 1569—1590 [dimissioni già dal 1588]). Altre notizie saranno fornite più avanti. Le varie fasi di quest'azione congiunta dei due patriarchi sarà ricostruita più precisamente infra, pp. 366—368, sulla base di nuovi elementi d'indagine. Ritroviamo Silvestros assieme a Hieremias II nel 1583, allorché i due patriarchi risposero negativamente alla richiesta di ammissibilità del nuovo calendario gregoriano avanzata da alcuni ecclesiastici armeni; viene in quell'occasione ribadita la subordinazione della Chiesa armena al Patriarcato di Costantinopoli: MEYER, Die theologische Literatur (cit. a nota 5) 92.

i πρωτεύοντες dei monasteri dell'Athos che si trovavano in città, fu affidato a Silvestros l'incarico di recarsi sul Monte. Ivi il patriarca di Alessandria ripristinò il cenobitismo nel monastero della Lavra di S. Atanasio, che da molti anni era sottoposto alla regola idiorritmica; per ristabilire la giusta forma di vita egli si avvalse anche dei crisobolli imperiali e dei σιγίλλια patriarcali ivi conservati, che indicavano la via giusta di comportamento. Dopo aver raggiunto Hieremias a Costantinopoli, Silvestros riferì sulla sua azione tesa a correggere il comportamento dei monaci nonché su quanto aveva letto nei documenti imperiali e patriarcali. In base a ciò si stabiliscono alcuni precetti concreti da seguire nella vita quotidiana, premesso che il κοινοβιακῶς ζῆν rappresentava la prima norma cui attenersi. Veniva fatto divieto assoluto di accesso al Monte Santo a ragazzi giovani; lavoranti laici potevano rimanervi solo per tre anni. L'uso di animali domestici di solo sesso maschile era riservato alle strette necessità dei singoli monasteri. Era vietata la produzione e il consumo di bevande alcoliche, così come la raccolta di castagne che non servissero all'uso personale. Andavano evitati i litigi interni e le cause con le autorità, così come l'emissione di documenti falsi. Veniva regolata la proprietà dei monaci che si allontanavano dalla propria comunità. Si proibiva la semina di grano e di orzo, ma non di legumi. I prezzi della vendita, riservata esclusivamente al mercato interno delle comunità atonite, di nocciole, ciliegie e olio venivano fissati secondo unità di misura conservate nel Πρωτᾶτον. Ai monaci dei κελλία era vietata la peregrinazione alla ricerca di guadagni al di fuori dell'Athos, mentre i monasteri più grandi potevano richiedere aiuto all'esterno per i loro numerosi bisogni. Non si poteva fare commercio lucrativo di tessuti per abiti monastici. Ai monaci delle σκῆται non era permesso coltivare viti, eccetto che per una piccola quantità di uva adibita a frutta da tavola. Veniva fatto divieto assoluto a quanti, monaci semplici o ἱερομόναχοι, vivevano nei κελλία esterni oppure nelle campagne al di fuori dell'Athos di accogliere presso di sé monache, quand'anche in sola comunione spirituale, essendo questa una condotta contraria al diritto canonico e fonte di dannazione e peccato. Vi è poi la parte dispositiva dove si ingiunge a tutti gli ἐνασκούμενοι sul Monte Santo di rispettare e custodire tali norme, pena la dannazione eterna e la maledizione dei 318 padri di Nicea. Seguono poi la data (7083, settembre [= 1574], terza indizione) e le sottoscrizioni, di cui Meyer riuscì a leggere soltanto le prime tre.

Meyer vide sicuramente l'originale pergamenaceo conservato nella Lavra[13]. Interessante è notare che il documento risultava piegato in forma di missiva due volte nel senso della lunghezza e una volta in larghezza[14]. Del συνοδικὸν γράμμα di Hieremias non sono stati pubblicati facsimili e una ricerca nell'archivio della Lavra presenta tuttora notevoli problemi. Una indagine per me effettuata con cortese sollecitudine dal Prof. Jacques Lefort del Collège de France (Centre d'histoire et civilisation de Byzance), direttore della serie degli «Archives de l'Athos», ha dato il seguente esito: oltre a due altri documenti di notevole interesse del patriarca Hieremias II

[13] Meyer, Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 277; si veda anche supra, nota 6.

[14] Riprendendo le notizie riportate in Meyer, Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 277, il documento dovrebbe misurare mm 670 × 575 (specchio scrittorio mm 290 × 440, 28 linn.); la lettera piegata ha le dimensioni di mm 205 × 120.

datati anch'essi al 1574, sui quali si ritornerà, durante la missione di Gabriel Millet o, comunque, nel corso delle successive ricerche francesi sull'Athos, fu fotografata nell'archivio della Lavra soltanto una copia tarda dell'atto edito da Meyer[15]. Dai facsimili messi a mia disposizione da Lefort si può ipotizzare che tale apografo, trascritto su due fogli (verisimilmente solidali a costituire un bifolio) e databile al XVIII secolo, possa risalire grosso modo agli anni intorno al patriarcato di Gabriel IV (1780—1785), quando, dopo quasi un secolo e mezzo di silenzio, si riaccese la polemica sull'idiorritmia e sulla riforma del monachesimo, con il risultato che talune comunità (ad esempio quella di Xenophontos) ritornarono alla vita cenobitica[16]. Peraltro, con il cosiddetto «τυπικόν di Gabriel IV» (1783), che diede ai monasteri atoniti una nuova costituzione (talora riecheggiante la normativa imposta da Hieremias), la nostra copia tarda del γράμμα di Hieremias II possiede in comune una caratteristica 'strutturale', vale a dire la numerazione progressiva — assente nell'originale del XVI secolo — delle singole prescrizioni di cui i due documenti si compongono e che in tal modo assumono l'aspetto di veri e propri articoli di legge[17]. Per il resto, la

[15] Esprimo sincera gratitudine a Jacques Lefort per avermi fornito con rara generosità tali materiali. Senza una ricognizione *in situ*, resa peraltro obiettivamente difficile dalla situazione degli archivi atoniti, è estremamente arduo stabilire se il pezzo autentico consultato dal Meyer sia andato nel frattempo perduto. Certo, l'archivio fotografico raccolto dal Centro di Parigi — coadiuvato dall'Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν di Atene per l'edizione delle testimonianze d'età post-bizantina — dovrebbe permettere la pubblicazione integrale dei documenti conservati sull'Athos.

[16] Sul rinnovato interesse per tali temi nella Chiesa greca tra la fine del Settecento e gl'inizi del secolo successivo cfr. Meyer, Beiträge (cit. a nota 1) 414—416; id., Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 80—82; Amand de Mendieta, La presqu'île (cit. a nota 1) 52s. (= id., Mount Athos [cit. a nota 1] 126—129). Per quanto riguarda questi due fogli (ulteriormente ripiegati in quattro; segnatura d'archivio: Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας ['Αρχεῖον], Συρτάριον 1, 'Αρ. 37) e la grafia corsiva (caratterizzata da tracciati e legature piuttosto audaci e deformanti) in essi rilevata, sebbene non molto si sappia delle scritture greche d'età moderna, possiamo addurre quale confronto orientativo le seguenti tavole della raccolta di A. D. Kominis (Facsimiles of Dated Greek Patmian Codices. Athens 1970): nr. 156 (a. 1770), 159 (a. 1772), 164 (a. 1781), 165 (a. 1782), 168 (a. 1786), 169 (a. 1787), 170 (a. 1787), 172 (1789).

[17] In pratica, lo scriba della copia settecentesca del γράμμα di Hieremias II rispetto al testo originale aggiunse, per meglio scandire la successione delle norme dettate dal Patriarca nel Cinquecento, cifre in lettere greche (per un totale di tredici) a cominciare da Meyer (Die Haupturkunden [cit. a nota 1]) 216, lin. 14 (*ante* φιλαδέλφως καὶ κοινοβιακῶς: ᾱον in sostituzione di πρῶτον πάντων, che nel discorso di Hieremias II serve soltanto a sottolineare la priorità della vita cenobitica e certo non introduce una numerazione!) fino a 217, lin. 22 (*ante* ἔξω; segnalo che nell'apografo è omesso un brano di testo piuttosto lungo verso la fine del documento: 217, lin. 28 [ἐν τοῖς ἔξω]—218, lin. 2 [ἔχωσι]). Il 'τυπικόν' di Gabriel IV è edito in Meyer, Die Haupturkunden 243—248 (nr. XX); ivi la numerazione in lettere

copia segue abbastanza fedelmente l'originale del XVI secolo (secondo quanto si può ricostruire attraverso l'edizione di Meyer), fatta eccezione per talune oscillazioni o innovazioni di pochissimo conto nel testo, soprattutto di carattere ortografico o sintattico, nonché per qualche svista nella trascrizione[18]. Dunque, l'originale utilizzato dal Meyer alla fine dell'Ottocento non è, almeno allo stato attuale, facilmente accessibile alla ricerca.

Ma esiste un altro documento originale di Hieremias II intorno allo stesso argomento, contenente in sostanza il medesimo testo pubblicato in Meyer (con lievi modifiche e riduzioni), che ci permette di chiarire alcuni aspetti di questa vicenda e di aprire nuovi problemi. Si tratta del f. 26 dell'attuale Vat. gr. 2646, codice composito fattizio costituito da 19 frammenti membranacei greci che erano stati utilizzati in precedenza soprattutto quali fogli di guardia oppure come legature di manoscritti Vaticani[19]; questa silloge eterogenea — il Vat. gr. 2646 comprende 35 fogli singoli o solidali in uno o più bifoli — fu messa assieme da Giovanni Mercati, il quale purtroppo, all'atto di asportare tali frammenti, non tenne un protocollo né lasciò notizie o descrizioni, rendendo così estremamente ardua l'identificazione dei libri in cui essi erano stati inseriti e di ricostruire eventualmente *membra disiecta*[20]. Fu poi Salvatore Lilla a riordinare e a unire

greche (tranne πρῶτον scritto per esteso [243, lin. 29]) degli articoli (ὅροι καὶ κεφάλαια) arriva fino a diciotto. È evidente che tale precisa ripartizione della materia giurisdizionale atta a regolamentare la vita monastica era direttamente connessa ad una logica esigenza di razionalizzazione della legislazione canonica, in un'epoca, quale la fine del Settecento, di rinnovato fervore intellettuale per la grecità orientale dopo lunghi decenni di instabilità e confusione.

[18] Segnalo che nella copia tarda la data espressa è settembre 1575 (errore nel calcolo dell'anno del mondo secondo il calendario bizantino).

[19] Esiste anche una serie analoga di frammenti cartacei, come si dirà sùbito.

[20] L'assenza di qualsiasi documentazione relativa alla provenienza di questi fogli mi è stata confermata da mons. Paul Canart, Vice-Prefetto della Biblioteca Vaticana. Alla morte del card. Mercati nel 1957, l'intero incartamento passò a mons. José Ruysschaert. Casi a parte devono essere considerati quelli relativi ad alcuni pezzi sparsi del Vat. gr. 2646 che — nonostante ne siano rimaste ignote le circostanze di conservazione — sono stati riaggregati ad altri più o meno ampi frammenti: si veda Lidia PERRIA, Nuovi frammenti del copista del codice W di Platone nel *Vat. gr.* 2646. *BollGrott* n.s. 44/1 (1990, pubbl. nel 1992) 127—138, e, quasi contemporaneamente, G. PRATO, Due postille paleografico-codicologiche, in: Symbolae Berolinenses für Dieter HARLFINGER, hrsg. von Friederike BERGER–Ch. BROCKMANN–G. DE GREGORIO–Maria Irene GHISU–Sofia KOTZABASSI–Beate NOACK. Amsterdam 1993, 279—291: 281—287 [entrambi i lavori riguardano frustuli di un codice vergato nel secolo XI dal celebre copista W di Platone]; Maria Luisa AGATI, A proposito di alcuni frammenti del codice *Vaticanus graecus* 2646, in: Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae IV (*StT* 338). Città del Vaticano 1990, 7—12 (vd. anche EAD., La minuscola «bouletée» [*Littera Antiqua* 9]. Città del Vaticano 1992, 89—91) [su tre fogli in «minuscule bouletée» inseriti ora nel Vat. gr. 2646 (ff. 22—24: fr. XIII)].

assieme in quattro codici (Vatt. gr. 2644—2645: cartacei; Vatt. gr. 2646—2647: membranacei) tutti i frustuli raccolti da Mercati, dandone anche per la prima volta notizia in un catalogo[21].

Il f. 26 del Vat. gr. 2646 è costituito da pergamena (non rigata) di media qualità danneggiata in più punti e misura attualmente mm 453 × 206; le dimensioni dello specchio scrittorio ammontano ora a mm 420 × 155, mentre le linee di testo conservate sono 35. Evidente risulta che il foglio originale è stato tagliato a destra e in basso (tav. 1); da un calcolo effettuato sulla base del testo mancante nel margine di destra, si è potuto stabilire che il documento fu reciso verticalmente all'incirca ai due quinti (o, comunque, a non molto meno della metà) dell'intera estensione delle linee di scrittura compreso il margine esterno, assai verisimilmente all'altezza della piegatura nel senso della lunghezza[22]. In basso fu tagliata via l'ultima parte con le sottoscrizioni[23]; allo stato attuale, a causa della successiva riutilizza-

[21] S. LILLA, Codices Vaticani Graeci 2644—2647. Pars I, Codices Vaticani Graeci 2644—2645, in: Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae I (*StT* 329). Città del Vaticano 1987, 55—109 (ibid. 55—56 *monitum*, con breve cenno alla storia di queste raccolte); ID., Codices Vaticani Graeci 2644—2647. Pars II, Codices Vaticani Graeci 2646—2647, in: Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae II (*StT* 331). Città del Vaticano 1988, 99—152. Ivi (Pars II 109 [fr. nr. XV]) l'autore descrive correttamente il contenuto (peraltro senza indicare le varianti, significative anche se non macroscopiche, rispetto al testo di Meyer), ma, pur datando il f. 26 al «saec. XVI p. m.», non lo identifica come un originale della cancelleria patriarcale e non accenna alla sua successiva riutilizzazione come legatura (come, invece, si dovrebbe dedurre dall'analisi del *verso*, ivi indicato come «vacuum»). È in preparazione una ristampa in un unico volume del catalogo di Lilla.

[22] Ho preso in esame le prime linee di testo (pubblicato infra, pp. 370—376), che, rispetto all'edizione di Meyer, non presentano quasi oscillazioni o varianti. Vengono anche considerate le lettere in abbreviazione; ecco un saggio di questa conteggio: dell'*intitulatio* (lin. 1) sono ancora conservate nel f. 26 del Vat. gr. 2646 24 lettere su 81 (non è un dato indicativo, giacché qui come quasi sempre nei documenti tale riga è rientrata rispetto all'allineamento a sinistra e, di solito, alla fine è più compressa per poter essere centrata); della lin. 2 sono presenti ancora 56 lettere su 134; della lin. 3, 59 lettere su 144; della lin. 4, 61 lettere su 136; della lin. 7, 64 lettere su 148; della lin. 8, 60 lettere su 124. Da quanto si può oggi rilevare, non sembra vi sia stata rifilatura a sinistra nel margine interno del frammento Vaticano, se non forse in misura del tutto trascurabile.

[23] Prima delle sottoscrizioni, le parole finali del documento dopo εἰς (infra, p. 375), ora perdute (δήλωσιν καὶ ἐκπλήρωσιν καὶ ἀσφάλειαν· κατὰ τὸ κτλ. [con l'espressione della data cronica]), in origine erano quasi sicuramente contenute tutte nella parte di destra mancante della lin. 35 e, dunque, furono eliminate con il taglio verticale. La pergamena doveva all'incirca apparire in basso come si presentano ora i due documenti di Hieremias II riprodotti alle nostre tavv. 3 e 4, con le sottoscrizioni e forse la bolla di piombo (lacci visibili ad es. alla tav. 4; sugli aspetti diplomatistici cfr. infra, pp. 363—366) pendente press'a poco all'estremità della pelle, che terminava forse con la sporgenza corrispondente alla coda dell'animale.

zione del foglio, è difficile individuare la piegatura nel senso della larghezza (una sola o di più?)[24]. Si ottengono, dunque, assai approssimativamente misure originali di mm 600/650 circa di altezza (considerando anche che il pezzo con le sottoscrizioni e la parte finale della pelle con la curvatura corrispondente alla coda dell'animale potevano occupare anche molto spazio) e press'a poco di mm 450/500 di larghezza, con uno specchio scrittorio quasi quadrato (più o meno mm 420 × 400, comprendendo l'*intitulatio* in alto ed escludendo la parte in basso che originariamente recava le sottoscrizioni)[25]. Rispetto alle dimensioni della pergamena edita da Meyer, il documento ora alla Biblioteca Vaticana, secondo quanto è possibile ricostruire dal frammento conservatone, sembrerebbe un po' più piccolo ma con un numero maggiore di linee (35 contro 28), ovviamente meno estese in larghezza[26].

Ma a quale scopo il frammento ora alla Biblioteca Vaticana fu ritagliato così come esso ci si presenta oggi? Un'idea abbastanza precisa della successiva utilizzazione del documento si ottiene analizzando attentamente il *verso* del f. 26 del Vat. gr. 2646 (tav. 2). Innanzi tutto, esaminando la pagina nel suo complesso, si nota un'ampia fascia centrale (mm 340 × 173, dunque, buona parte dell'intera estensione del foglio) leggermente più scura rispetto ad un banda di contorno, che è disegnata da un sottile rilievo della pergamena sicuramente effetto di una piegatura praticata tutt'intorno ai margini del foglio; inoltre, le numerose macchie d'umidità indicano chiaramente almeno che il *verso* del f. 26 era meno protetto del *recto* (pure in parte danneggiato) e che, rispetto a quest'ultimo, ha subìto una maggiore esposizione agli agenti esterni. Osservando, poi, più attentamente, si intravedono, in prossimità del margine esterno (ad una distanza di circa 23/24 mm da esso) e in posizione centrale rispetto alla lunghezza del foglio, tracce di un'etichetta rettangolare (larga mm 40 e alta mm 25 circa) incollata sulla pergamena, recante l'indicazione manoscritta *n° 12*, assai

[24] Oltre al segno dei lembi piegati per essere trasformati in copertura per un volume di piccolo formato (cfr. qui sùbito sotto), esiste anche una piegatura in senso orizzontale praticata in alto assai di recente (come riferisce LILLA, Codices [cit. a nota 21] II 109) per far rientrare il f. 26 nella cartella in cui oggi sono rilegati insieme tutti i frammenti membranacei che costituiscono il Vat. gr. 2646. È, tuttavia, verisimile che le piegature in larghezza fossero due.

[25] È impossibile allo stato attuale ricostruire le dimensioni della pergamena piegata in forma di lettera.

[26] Sulle misure del documento di Lavra cfr. supra, nota 14. Non è improbabile che, a differenza di quest'ultimo, il documento Vaticano fosse piegato una volta nel senso della lunghezza e due volte in larghezza.

sbiadita, ripetuta anche un po' più a destra in inchiostro marrone chiaro. Al di sotto di tale etichetta si dipartono verticalmente quattro file di fori nella pergamena, ciascuna delle quali è composta da tre fori; queste file si presentano ravvicinate a due a due, così da formare in pratica due gruppi verticali, ciascuno dei quali è composto da tre coppie di fori allineati, ad una distanza di circa 10 mm, in orizzontale; altre quattro file verticali di fori, ognuna di due fori più distanziati fra loro, anch'esse accostate a due a due a costituire due gruppi con due coppie di fori ciascuno, si rilevano sia a destra sia a sinistra rispetto all'etichetta, in direzione dei due lati più corti del foglio, all'altezza dei lembi che in precedenza dovevano essere ripiegati. Da ciò risulta evidente, anche con l'ausilio della rappresentazione schematica qui di séguito riprodotta (in scala 1:4; le linee tratteggiate indicano le piegature) e della nostra tav. 2 fuori testo, che l'attuale f. 26 del Vat. gr. 2646 fu riadattato a legatura morbida (verisimilmente con rinforzo di cartone) di un volume appartenuto ad una biblioteca occidentale; in particolare, la faccia esterna di tale copertura era costituita dal *verso*, privo di scrittura, del documento, dove la striscia più scura rappresenta l'intera estensione del libro aperto, mentre ai margini sono osservabili i lembi ripiegati (sicuramente senza incollatura) sul cartone di sostegno. L'etichetta individua immediatamente il dorso, il cui spessore può essere calcolato intorno ai 50/55 mm sulla base della distanza fra i due gruppi dei fori attraverso i quali doveva passare il filo di cucitura[27]. I due piatti (quello anteriore è naturalmente alla destra dell'etichetta e reca anch'esso la numerazione progressiva del volume) misurano press'a poco mm 175 × 140[28]. Gli altri fori, praticati alle due estremità esterne dei piatti (vale a dire verso i due lati più corti del documento), consentivano il passaggio di lacci che assolvevano la duplice funzione di tenere assieme la pergamena con il cartone di sostegno (penetrando anche attraverso il lembo piegato) e di chiudere il libro con un nodo a mo' di fermaglio[29].

[27] Tale spessore è ovviamente calcolato nelle condizioni attuali, vale a dire con il foglio disposto in piano; si deve, dunque, tenere in considerazione la curvatura del volume chiuso. Ciascuna coppia di fori permetteva la fuoriuscita del filo di cucitura dal dorso e poi il suo rientro su ciascuno dei piatti, per immettersi, infine, di nuovo nel corpo del libro.

[28] I lembi superiore e inferiore (naturalmente queste direzioni sono indicate rispetto ai piatti della legatura qui ricostruita e certo non rispetto al documento) misurano in lunghezza complessivamente mm 453 (vale a dire l'intera estensione del frammento) e in larghezza circa 15/20 mm; il lembo di destra (vale a dire quello a fianco del piatto anteriore) è ovviamente alto quanto il piatto (mm 175) e largo mm 63/65, mentre il lembo di sinistra (accanto al piatto posteriore) è largo mm 50/53.

[29] Questi fori laterali (sempre rispetto ai piatti) sono visibili più chiaramente sul piatto anteriore, mentre la parte del foglio che costituiva il piatto posteriore (cioè l'estremità

Quest'operazione si svolse sicuramente in Occidente e per una biblioteca occidentale il documento Vaticano, così ritagliato com'è conservato oggi, fu adibito a legatura[30]; il volume (manoscritto o a stampa?) cui servì da copertura doveva essere di piccolo formato (all'incirca come le dimensioni dei piatti), ma costituito da un numero di fogli abbastanza consistente. Poiché fu con tutta probabilità Giovanni Mercati a staccare la legatura dal corpo del libro, è assai verisimile che esso si trovi ancora nella Biblioteca Vaticana; tuttavia, una rapida ricerca per me effettuata da mons. Paul Canart nel deposito dei manoscritti ha dato esito negativo. Indubbiamente, tale legatura morbida, di fattura molto semplice e chiaramente di tecnica occidentale (come si evince già solo dalla sicura presenza di una nervatura), fu applicata nella prima età moderna, probabilmente nel XVII secolo, tutt'al più nei primi decenni del XVIII. Certo, un indizio su cui procedere per l'individuazione del volume è rappresentato dal numero progressivo *12* ad esso assegnato, che ricorda le numerazioni presenti in alcuni inventari antichi della Biblioteca Vaticana[31]; ad ogni modo, allo

inferiore del documento) è molto danneggiata; in pratica, su ciascun piatto si osservano due coppie di fori in alto e due in basso: una coppia in alto e una in basso sulla fascia dove la pergamena è più scura (indicante la superficie esterna del piatto), nonché ancora una coppia in alto e una in basso sul lembo che era ripiegato.

[30] Non è da escludere che anche la parte mancante dell'atto di Hieremias II abbia subìto lo stesso destino e che sia ancora custodita da qualche parte.

[31] Cfr. R. Devreesse, Le fonds grec de la Bibliothèque Vaticane des origines à Paul V (*StT* 244). Città del Vaticano 1965; nessuno dei manoscritti schedati nei vari inventari sotto il nr. 12 mi sembra possa corrispondere al libro cui la nostra pergamena servì da legatura [vd. *Addendum* II].

stato attuale non mi è possibile identificare il libro sul quale fu adattato questo ritaglio del γράμμα di Hieremias II.

Ritornando all'analisi del documento vergato sul *recto* del f. 26 del Vat. gr. 2646, occorre dimostrare perché esso debba essere considerato come un originale della cancelleria patriarcale, dal momento che non sono conservate le sottoscrizioni autografe del patriarca Hieremias II e degli altri ecclesiastici partecipanti alla deliberazione sinodale ivi contenuta. Si può osservare innanzi tutto che già l'uso della pergamena in Oriente nell'ultimo scorcio del secolo XVI[32] e il formato ricostruito del foglio intero sembrano attestare che ci troviamo di fronte ad un documento ufficiale trascritto per l'esterno e non ad uso d'archivio; ma non basta. La prova, a mio giudizio decisiva, che si tratta qui di un atto genuino promulgato — come il documento 'gemello' edito in Meyer — da Hieremias II per una destinazione nota (la Grande Lavra sull'Athos)[33] si evince dall'esame della scrittura del frammento conservato nel Vat. gr. 2646, f. 26r; vi si può, infatti, riconoscere la mano di Theodosios Zygomalas, una delle figure più note dell'ambiente ed in particolare della cancelleria patriarcale nella seconda metà del XVI secolo, corrispondente di alcuni eruditi occidentali (fra cui Crusius) e anche copista di manoscritti, il quale, all'epoca dell'estensione del documento (fine del 1574 / primissimi mesi del 1575), era già πρωτονοτάριος della Grande Chiesa[34]. Su

[32] Scontata l'origine greco-orientale del documento datone il contenuto, per quanto concerne la datazione, lo stesso Lilla, Codices (cit. a nota 21) II 109, riferisce giustamente il frammento alla seconda metà del XVI secolo.

[33] Sul contenuto e, più in particolare, sulle relazioni tra il frammento Vaticano e il documento pubblicato da Meyer (Die Haupturkunden [cit. a nota 1], nr. XV) si veda infra, pp. 362—366.

[34] Peloponnesiaco di nascita (Nauplion 1544), Theodosios Zygomalas seguì a Costantinopoli nel 1556 il padre Ioannes, il quale ivi fu attivo quale μέγας ῥήτωρ presso il Patriarcato; a partire almeno dal 1564 (sottoscrizione nel Vind. Hist. gr. 75) Theodosios è νοτάριος della Μεγάλη Ἐκκλησία; fra l'ottobre del 1573 e l'autunno del 1574 egli fu nominato da Hieremias II πρωτονοτάριος e, infine, alla fine del XVI secolo (poco prima del 1596) diventa δικαιοφύλαξ; la sua morte è posteriore al 1604 (forse dopo il 1614, se la notizia contenuta al f. 26r del Par. gr. 2902 A è autentica). La biografia di Theodosios Zygomalas è ampiamente documentata in Legrand, Notice (cit. a nota 3) 114—147, nonché in A. Turyn, De Aelii Aristidis codice Varsoviensi atque de Andrea Taranowski et Theodosio Zygomala (*Polska Akademja Umiejętności. Archiwum Filologiczne* 9). Cracoviae 1929, in partic. 33—50 (ibid. 38—39 per l'elezione di Theodosios a πρωτονοτάριος); bibliografia anche in: Repertorium der griechischen Kopisten 800—1600. 1. Teil: Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens. Erstellt von E. Gamillscheg und D. Harlfinger (*Österr. Akad. d. Wiss., Veröff. d. Komm. f. Byz.* III/1 A—C). Wien 1981, A, nr. 120, e Podskalsky, Griechische Theologie (cit. a nota 2) 105 e nota 435 [vd. *Addendum* IV]. Sulla data del frammento della Biblioteca Vaticana, trascritto sicuramente pochissimo tempo dopo il documento atonita edito da Meyer, cfr. infra, pp. 365—368.

questa identificazione non credo possano sussistere dubbi; nel documento Vaticano, infatti, si rilevano tutte le peculiarità della scrittura di Theodosios Zygomalas, che nel suo aspetto più caratteristico mostra modulo piuttosto ampio enfatizzato da frequenti svolazzi (come ad esempio il ricciolo finale in *beta*, *xi*, *rho* e *phi* verso sinistra, *my* a destra, o anche l'ampia curva con la quale terminano, anche qui a sinistra, la legatura per doppio *lambda* minuscolo e il tratto verticale per l'abbreviazione della sillaba -αι, soprattutto in καί) e occhiellature (tipica quella del *gamma* minuscolo)[35].

Oltre alla prova paleografica, a mio giudizio determinante, si possono invocare anche due ulteriori indizi, di carattere linguistico, a sostegno dell'attribuzione a Theodosios Zygomalas della stesura materiale del documento (in realtà il νοτάριος, in questo caso il πρωτονοτάριος, provvedeva sia alla redazione del testo, sia alla sua trascrizione). Ad esempio, in Vat. gr. 2646, f. 26r, lin. 2, è usata la variante ortografica — sia pure minima — πέρισ[υ (in luogo di πέρυσι)[36], attestata sia nella lettera, datata 1574 (settembre—dicembre) e vergata sicuramente da Theodosios Zygomalas già in qualità di πρωτονοτάριος, nella quale Hieremias II si rivolge agli studiosi

[35] Facsimili della scrittura di Theodosios Zygomalas sono reperibili ad es. in Turyn, De Aelii Aristidis codice (cit. a nota 34), tavv. I—V; O. Kresten, Nugae Syropulianae. Betrachtungen zur Überlieferungsgeschichte der Memoiren des Silbestros Syropulos. *Revue d'histoire des textes* 4 (1974) 75—138, tavv. I—IIa; Gamillscheg–Harlfinger, Repertorium I (cit. a nota 34), C, nr. 120; Kleine Handschriftenausstellung am Rande des II. Internationalen Kolloquiums „Griechische Paläographie und Kodikologie" (Berlin und Wolfenbüttel, 17.—21. Oktober 1983) [Exponate der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin und der Universitätsbibliothek Tübingen, vorgestellt von D. Harlfinger unter Mithilfe von Ch. Brockmann]. Berlin–Wiesbaden 1983, nr. 18; Bj. Schartau, 'Byzans efter Byzans' i Det kongelige Biblioteks håndskriftsamling. *Fund og forskning i Det kongelige Biblioteks samlinger* 31 (1992) 29—44: 39. Nel frammento Vaticano, così come anche in altri prodotti del copista, è utilizzato un inchiostro nero caratteristico. Sui manoscritti vergati da Theodosios Zygomalas e sulla sua grafia usuale 'moderna', che sicuramente influenzò buona parte della produzione manoscritta orientale (soprattutto nell'àmbito del Patriarcato di Costantinopoli), è in corso di stampa un mio saggio corredato da numerose riproduzioni: G. De Gregorio, Studi su copisti greci del tardo Cinquecento: II. Ioannes Malaxos e Theodosios Zygomalas. *RHM* 38 (1996) [il contributo è nel frattempo uscito e si trova alle pp. 189—268 della rivista citata]; sul problema della distinzione (impossibile a quest'epoca) fra scritture librarie e scritture documentarie cfr. il breve panorama — esteso anche al periodo della Turcocrazia — offerto in id., Attività scrittoria a Mistrà nell'ultima età paleologa: il caso del cod. Mut. gr. 144. *Scrittura e Civiltà* 18 (1994) 243—280: 274—279.

[36] Si può integrare -υ finale nel frammento Vaticano sulla base dell'edizione di Meyer, Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 215, lin. 8; cfr. anche infra, p. 370. Lo stesso Meyer (Die Haupturkunden 277) segnala questa particolarità linguistica presente anche nel documento atonita.

protestanti Iakob Andreae e Martin Crusius in risposta ai loro quesiti sulle note questioni teologiche[37]; sia anche nello scritto (del 15 novembre 1575) indirizzato personalmente dallo stesso πρωτονοτάριος al Crusius, il quale in precedenza gli aveva espresso, fra l'altro, il suo desiderio di avere notizie sulla condizione del mondo greco-orientale[38]; proprio in quest'ultima lettera di replica al Crusius Zygomalas afferma che, appunto l'anno precedente (πέρισυ = πέρυσι), egli aveva avuto informazioni su alcune metropoli e città della Grecia dal patriarca di Alessandria Silvestros, incontrato a Costantinopoli[39]. Certo, a questa lieve oscillazione nella grafia di un avverbio così comune, pur se degna di nota, non può essere attribuito un significato particolare; ma vi è di più. Nella parte dispositiva del documento di Hieremias II (Vat. gr. 2646, f. 26r, lin. 32) si ingiunge a tutti i monaci dell'Athos di accogliere con favore e di custodire le norme esposte nel testo senza tentennamenti, conservandole così come sono, 'irremovibili'; per quest'ultima espressione è utilizzata la voce ἀπαρενσάλευτα (presente sia nel fram-

[37] La lettera del patriarca Hieremias II cui si fa riferimento in questa sede è edita in Crusius, Turcograecia (cit. a nota 2) 420—422 (ep. nr. V, *inc.* [ibid. 420, linn. 13—14 dall'alto nella colonna di sinistra]: *Πέρισυ* ἐπιστολὴν τιμίαν [...] ἐδεξάμεθα). La data cronica, senza indicazione del mese, espressa nella lettera è 7083 *anno mundi* (= 1575 a. D.), che, però, Crusius traduce nella colonna latina «annus à Christo nato 1574» (Turcograecia 422; seguono poi [ibid. 423—424, ep. VI; 425, ep. VII; 426—427, ep. VIII] altre lettere di Crusius datate tra il gennaio e il marzo 1575); poiché il patriarca utilizzava il calendario bizantino, che iniziava col 1° settembre, la lettera è databile fra il settembre e il dicembre 1574. Che lo scriba sia Theodosios Zygomalas si deduce indirettamente da quanto esposto in Crusius, Turcograecia 487—488; cfr. Turyn, De Aelii Aristidis codice (cit. a nota 34) 38 (con nota 6), 39 [vd. *Addendum* I. 1]. Nelle prime parole della sua risposta, Hieremias fa riferimento alle lettere, appunto dell'anno precedente (Crusius, Turcograecia 410—419, epp. I—III, aprile 1573—marzo 1574), nelle quali i protestanti tedeschi tentavano di avviare un dibattito dottrinario in vista di una possibile intesa con la Chiesa ortodossa (certamente in funzione antiromana).

[38] Si tratta delle epp. VIII (primo contatto di Crusius con il πρωτονοτάριος, in cui il noto grecista professa il suo filellenismo e si dimostra curioso di sapere qualcosa di più sulla vita delle città greche, sull'organizzazione gerarchica della Chiesa orientale, nonché sulla lingua dell'epoca: Crusius, Turcograecia [cit. a nota 2] 426—427 [1575, 21 gennaio]) e X (articolata risposta di Theodosios Zygomalas: ibid. 428—435 [1575, 15 novembre]).

[39] Crusius, Turcograecia (cit. a nota 2) 429, linn. 2—10 dal basso nella colonna di sinistra: Μὴ ἀγνοείτω οὖν σου ἡ φιλία [...] ὅτι, ὃ ἠρώτησας μὲν περὶ τῶν ἐπισήμων ἀπορθήτων, καὶ ἔτι διαμενοσῶν (*sic*), πόλεων· γράψας ἔκθεσιν τῶν μητροπολιτῶν (χαριζόμενος σοι) ἄλλα τὲ τινὰ μερικῶς, ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ μακαριοτάτου (*sic*) πατριάρχου Ἀλεξανδρείας, ἐντυχόντος ἐνταῦθα *πέρισυ*· τῷ λογίῳ κυρίῳ Γερλαχίῳ δέδωκα, πέμψαι σοι (cfr. anche il commento a tale passo, con un ritratto di Silvestros [citato con il nome per esteso], ibid. 491s., nonché infra, pp. 366—369). In città Silvestros si era recato appunto nell'autunno 1574 per riferire a Hieremias sulla sua missione atonita compiuta al fine di debellare il malcostume ivi imperante, di cui l'idiorritmia rappresentava una delle manifestazioni più preoccupanti.

mento Vaticano sia nel documento edito da Meyer), che rappresenta una nuova formazione linguistica in luogo di ἀπαρασάλευτα riportato dai lessici (attestato già in Giovanni Crisostomo e abbastanza comune nel greco medievale e moderno, così come nella lingua dei documenti)[40]; ebbene, questo ἀθησαύριστον (a quanto mi risulta), modellato sul verbo παρενσαλεύω presente (sia pure di rado) nel greco classico[41], si ritrova anche in una lettera di Theodosios Zygomalas a Stephan Gerlach, in cui ci si augura che l'amicizia fra i Greci di Costantinopoli e i teologi luterani tedeschi, nonostante qualche disaccordo su questioni dottrinarie, resti incrollabile (ἀπαρενσάλευτος φιλία)[42]. È, credo, sintomatico che successivamente lo scriba della copia settecentesca del documento di Hieremias II, non comprendendo il vezzo linguistico del πρωτονοτάριος patriarcale e ritenendolo invece un errore, corresse l'espressione proprio in ἀπαρασάλευτα, che alle sue orecchie ovviamente suonava più familiare[43].

Sappiamo, inoltre, che Theodosios Zygomalas fu lo scriba per eccellenza della cancelleria patriarcale sotto Hieremias II; un preciso ritratto del Crusius ce lo conferma in maniera inequivocabile: «Filius eius (*scil.* Ioannis Zygomalae) [...] est D. Theod. 1577 .an. 33 .annorum. Protonotarium agit:

[40] Per questo passo del documento di Hieremias II cfr. infra, p. 375 (il testo del brano in questione nell'originale atonita è in MEYER, Die Haupturkunden [cit. a nota 1] 218, linn. 2—4); qui ἀπαρενσάλευτα è, come aggettivo, concordato con ἅπαντα ταῦτα. Per quanto concerne la forma normale ἀπαρασάλευτος, -ον, sconosciuta al mondo classico, si consultino G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon. Oxford (repr.) 1968, 176 (*s. v.*); E. KRIARAS, Λεξικό τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας 1100—1669, τ. Β΄. Θεσσαλονίκη 1971, 321 (*s. v.*); vd. inoltre D. DEMETRAKOS, Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης. Ἀθῆναι 1933—[1952], 716 (*s. v.*), nonché Dizionario greco moderno–italiano, a cura del Comitato di Redazione dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Roma 1993, 119 (*s. v.*). Per quanto riguarda la prassi documentale, segnalo l'utilizzazione di ἀπαρασάλευτος ad es. in Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337—1350, hrsg. von H. HUNGER und O. KRESTEN, E. KISLINGER, Carolina CUPANE (*CFHB* XIX/2). Wien 1995, 270, lin. 112 (doc. nr. 134: 1340, novembre) (tradotto in tedesco „unerschütterlich").

[41] Cfr. *LSJ* 1336 (*s. v.*: 'swing to and fro'). In realtà, nell'Antichità esistevano sia παρενσαλεύω, sia παρασαλεύω (*LSJ* 1323 [*s. v.*: 'shake to the foundations', 'sap', 'undermine']), ma è solo su quest'ultimo verbo che più tardi nella lingua popolare si è formato un aggettivo con ἀ- privativo.

[42] Tale lettera, datata 1° marzo 1581 e conservata autografa nel cod. Hist. 2° 601 della Württembergische Landesbibliothek di Stoccarda, ff. 5r—6v (facs. in TURYN, De Aelii Aristidis codice [cit. a nota 34], tav. III *b*), è pubblicata in LEGRAND, Notice (cit. a nota 3) 227—232; ivi (231, linn. 2—3) si legge: "Εν δὲ μόνον εὔχομαι Θεῷ, μένειν τὴν φιλίαν αὐτῶν (*scil.* i membri dell'*entourage* patriarcale a Costantinopoli) τε καὶ ὑμῶν (*scil.* i dotti tedeschi) ἀπαρενσάλευτον. Poco più in alto (ibid. 231, lin. 1) è usato anche il verbo παρενσαλεύει.

[43] Sull'apografo tardo dell'originale atonita cfr. supra, pp. 349—350 e note 16—17.

scribens nomine Patriarchae, ad reliquos Patriarchas, Metropolitas, Episcopos, et alios, literas et mandata: aliáque, ad Patriarchatum pertinentia»[44]. E di questa attività emergono sempre più tracce concrete; oltre allo scritto patriarcale del settembre—dicembre 1574 pubblicato nella «Turcograecia»[45], assai di recente è stata identificata la mano di Theodosios Zygomalas in una lettera originale di Hieremias II all'erudito protestante David Chytraeus di Rostock, datata al maggio 1578 e contenuta attualmente nel cod. Haun. Fabr. 94, 4°[46]. A ciò si aggiungano, accanto al frammento nel Vat. gr. 2646, i due documenti della Grande Lavra sull'Athos (giugno e settembre 1574), anch'essi concernenti il problema dell'idiorritmia[47], che mostrano entrambi, a mio giudizio, la mano del πρωτονοτάριος (cfr. le nostre tavv. 3 e 4). Sicuramente la lista dei documenti vergati da Theodosios Zygomalas è destinata ad allungarsi; segnalo tra l'altro, a questo proposito, che la scrittura di Theodosios si riscontra, a quanto posso giudicare dalla riproduzione fotografica pubblicata da Manusos Manusakas, anche in una lettera inviata al metropolita di Filadelfia, residente a Venezia, nel giugno 1580 dal patriarca Metrophanes III (1565—1572, 1579—1580 [fino al 9 agosto]), che si alternò con Hieremias II sul seggio di Costantinopoli[48].

[44] Questa descrizione della personalità di Theodosios Zygomalas (CRUSIUS, Turcograecia [cit. a nota 2] 491; cfr. anche LEGRAND, Notice [cit. a nota 3] 115 e nota 3), nella quale il professore di Tubinga indugia anche sulla sua versatilità in campo culturale, nonché su altri aspetti, come la retribuzione economica, oppure la fisionomia e il carattere del πρωτονοτάριος, è inserita nelle *Annotationes* del Crusius riferite alla ep. IX (Turcograecia 427s.: 1575, 15 novembre), inviata all'erudito tedesco da Ioannes Zygomalas; nel commento a tale lettera, oltre alle notizie su Theodosios sopra riportate, sono contenuti anche cenni di carattere prosopografico sul patriarca Hieremias II e sullo stesso Ioannes Zygomalas. Sull'importanza del ruolo ricoperto da Theodosios nella cancelleria patriarcale di Hieremias II vd. anche TURYN, De Aelii Aristidis codice (cit. a nota 34) 38—41.

[45] Cfr. supra, pp. 356—357 e nota 37 [vd. *Addendum* I. 1].

[46] Cfr. Bj. SCHARTAU, Codices Graeci Haunienses. Ein deskriptiver Katalog des griechischen Handschriftenbestandes der Königlichen Bibliothek Kopenhagen (*Danish Humanist Texts and Studies* 9). København 1994, 424—425 (nr. 8): identificazione della mano di Theodosios Zygomalas proposta da Ernst Gamillscheg (un cenno anche in E. GAMILLSCHEG, Konstantinos Rhesinos und die Handschriften aus dem Besitz des Freiherrn Hoffmann von Strechau. *Biblos* 43/1—2 [1994] 27—32: 31, nota 17); facs. del documento in SCHARTAU, 'Byzans efter Byzans' (cit. a nota 35) 39. Si noti che per questa lettera, che non aveva carattere di ufficialità essendo indirizzata ad uno studioso privato, è utilizzata come materia scrittoria la carta (dimensioni del foglio: ca. mm 415 × 316 poi piegato come missiva; specchio scrittorio: ca. mm 130 × 240; 11 linee).

[47] Del loro contenuto si riparlerà in séguito, pp. 365—367.

[48] L'edizione critica (con facsimile) della lettera in questione, inviata al metropolita di Filadelfia in Venezia, si trova in M. I. MANUSAKAS, Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα

Ma esistono anche ulteriori elementi d'indagine, di cui va tenuto conto per cercare di ricostruire tutta la vicenda collegata alle deliberazioni di Hieremias II Tranos sull'idiorritmia. Innanzi tutto, Theodosios Zygomalas non solo assolse la sua mansione di funzionario della cancelleria patriarcale, redigendo e trascrivendo, come si è tentato di dimostrare sopra, i documenti relativi a tale scottante questione di disciplina monastica (le due pergamene atonite riprodotte alle nostre tavv. 3 e 4, il frammento nel Vat. gr. 2646, e, possiamo aggiungere, pur non avendone prove dirette, assai verisimilmente anche l'originale atonita edito da Meyer), ma fu anche testimone diretto degli eventi esposti nella *narratio* dei due documenti gemelli, Vat. gr. 2646 (f. 26r) e la pergamena vista sull'Athos da Meyer[49]; Theodosios, infatti, ancora in qualità di νοτάριος, partecipò alla missione patriarcale che poi, nel Natale 1573, portò, come sappiamo, Hieremias II a incontrare a Tessalonica il patriarca di Alessandria Silvestros e a decidere, assieme a quest'ultimo, i provvedimenti urgenti da prendere per estirpare la mala pianta dell'idiorritmia ormai imperante sul Monte Santo. La notizia ci proviene da una fonte contemporanea, vale a dire dal diario di Stephan Gerlach, che all'epoca si trovava a Costantinopoli: «Den 19. (*scil.* October

(1547—1806) πρὸς τοὺς ἐν Βενετίᾳ μητροπολίτας Φιλαδελφείας καὶ τὴν ὀρθόδοξον ἑλληνικὴν ἀδελφότητα (*Βιβλιοθήκη τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βενετίας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν* 3). Βενετία 1968, 17—21, Πίν. Γ' (nr. 5: Venezia, Istituto Ellenico, Παλαιὸν Ἀρχεῖον, 22/41, busta 575; bifolio cartaceo [si tratta di un normale atto amministrativo ad uso interno della comunità ecclesiale di S. Giorgio, non di una deliberazione sinodale!] [mm 220 × 320; aperto mm 440 × 320] ripiegato in ottavo come missiva). TURYN, De Aelii Aristidis codice (cit. a nota 34) 40 (con nota 1), 41, fornisce prove sicure che Theodosios Zygomalas svolse la sua funzione di πρωτονοτάριος anche nell'intervallo fra il primo (1572—1579 [novembre]) e il secondo (1580 [agosto]—1584) patriarcato di Hieremias II, allorché fu rieletto per pochi mesi Metrophanes III, della cui politica, sicuramente meno rigorosa dal punto di vista dogmatico rispetto a Hieremias e improntata ad un più stretto contatto con la Chiesa cattolica romana, ci riferisce ad es. C. DE CLERQ, Le patriarche de Constantinople Métrophane III († 1580), et ses sympathies unionistes, in: Mélanges offerts à Jean DAUVILLIER (Université des Sciences Sociales de Toulouse). Toulouse 1979, 193—206. Theodosios Zygomalas fu poi al servizio di Hieremias II ancora durante il suo secondo patriarcato (TURYN, De Aelii Aristidis codice 40s.), mentre in séguito, intorno al 1590, dopo la terza rielezione di Hieremias (che allora rimase in carica dal 1587 al 1595), egli, per ragioni a noi ignote, cadde per qualche anno in disgrazia, tanto da subire l'onta della destituzione dal suo incarico di πρωτονοτάριος (ibid. 41 con note 2 e 3); poco dopo Theodosios dovette essere riabilitato, giacché nel 1596 lo ritroviamo addirittura δικαιοφύλαξ della Grande Chiesa (ibid. 41ss.) [ma su ciò vd. ora il vol. cit. in *Addendum* IV].

[49] Su tale racconto (introdotto, conformemente alla prassi documentale, da ἐπειδή) delle circostanze che indussero Hieremias II a compiere l'azione giuridica testimoniata nei due originali cfr. il riassunto supra, pp. 347—348 e note 11—12, nonché il testo greco pubblicato infra, pp. 370—372.

1573) Ist dieser Teodosius (*scil.* Zygomalas, di cui si era parlato sino a quel momento) mit dem Patriarchen in Macedonien, und Moream oder Peloponnesum verreiset, die Griechische Kirch zu visitirn, und von ihnen den Tribut, der sich jährlich über 4000. Ducaten belaufft, welchen er dem Türckischen Käyser erlegen muß, zugleich mit einzusamblen»[50]. La spedizione ebbe, dunque, sia una funzione esarcale (di esazione delle imposte dovute al Sultano), sia di controllo sullo stato delle chiese e dei monasteri in diverse zone sottoposte alla giurisdizione patriarcale. È, poi, lo stesso predicatore protestante alla corte del Sultano che precisa, in un altro punto del suo resoconto, la data del ritorno a Costantinopoli di Hieremias: «als er (*scil.* der Patriarch) verwichenen ⟨15⟩73. Jahrs, den 19. Weinmonat (*scil.* October) in Peloponnesum zog, und im Heumonat dieses Jahrs (*scil.* im Monat Iulii 1574) wieder kam [...]»[51]. Zygomalas rivide poi Silvestros a Costantinopoli nel settembre 1574[52], quando il patriarca di Alessandria, di ritorno dall'Athos, prese parte al sinodo che, oltre alla condanna dell'idiorritmia, sancì nuove regole di comportamento per i monaci.

Zygomalas, inoltre, tenne continui contatti con i monasteri dell'Athos. Ne sono testimonianza, ad esempio, due lettere di monaci della Grande Lavra di S. Atanasio, inviate a Theodosios quando egli era già πρωτονοτάριος e pubblicate nella «Turcograecia»[53]; questi due documenti sono molto significativi, poiché dimostrano che le comunità atonite avevano in Zygomalas un sicuro referente, che spesso intercedeva presso Hieremias II per risolvere gravi problemi di carattere economico e disciplinare, nonché per comporre le liti furibonde accesesi allora assai di frequente fra i monasteri del Monte Santo, come ad esempio quella fra i monaci di Philotheu e i

[50] GERLACH, Tage-Buch (cit. a nota 2) 33. Il brano è inserito sùbito dopo l'annotazione riguardante un incontro, avvenuto il 18 ottobre 1573, alla vigilia della partenza, fra il Gerlach e lo stesso Zygomalas, durante il quale quest'ultimo consegnò al teologo protestante un manoscritto di contenuto omiletico-patristico (l'attuale cod. Tyb. Mb 1). Su tale viaggio del patriarca Hieremias II (cui si accenna anche in CRUSIUS, Turcograecia [cit. a nota 2] 486s.) cfr. M. I. GEDEON, Πατριαρχικοὶ πίνακες. Ἐν Κωνσταντινουπόλει s. a. [1885—1890], 520, e TURYN, De Aelii Aristidis codice (cit. a nota 34) 38 [vd. *Addendum* III].

[51] GERLACH, Tage-Buch (cit. a nota 2) 60. È proprio poco tempo dopo il rientro a Costantinopoli che Theodosios Zygomalas fu nominato πρωτονοτάριος: cfr. TURYN, De Aelii Aristidis codice (cit. a nota 34) 38.

[52] Cfr. supra, p. 357 e note 38—39.

[53] CRUSIUS, Turcograecia (cit. a nota 2) 332—333 (lettera di Theophanes di Lavra [monastero di cui questi era stato un tempo προηγούμενος: ibid. 343 *Annotationes*] al πρωτονοτάριος, senza data) e 342—343 (lettera di Neophytos di Lavra a Theodosios Zygomalas, qui definito ῥήτωρ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας [vd. *Addendum* I. 2]). È probabile che entrambe le lettere vadano riferite all'epoca del primo patriarcato di Hieremias II (1572—1579), a partire dalla nomina di Theodosios Zygomalas a πρωτονοτάριος (autunno 1574).

Lavrioti, narrata nella prima lettera al πρωτονοτάριος[54]. Della missione esarcale di Theodosios, risalente agli anni 1576—1577, che toccò anche i territori dell'Athos, si è già detto sopra[55].

Zygomalas era, dunque, molto più addentro alle delicate questioni, che allora tormentavano la vita della Chiesa greco-ortodossa, di quanto ci si potrebbe attendere da un semplice esecutore materiale delle disposizioni patriarcali. Oltre che copista di documenti e spettatore degli eventi che portarono alla condanna dell'idiorritmia e alla riforma della vita monastica, Theodosios giocò anche un ruolo attivo, di intermediario in quanto a conoscenza di numerosi dettagli, nelle relazioni con il monachesimo atonita.

Prima di concludere, rimane ancora almeno un nodo da sciogliere: a quale scopo Hieremias II Tranos fece approntare due originali in tutto simili fra loro e sul medesimo argomento, vale a dire il documento esaminato da Meyer sull'Athos e da lui edito nelle sue «Haupturkunden», nonché il frammento al f. 26 (vergato da Theodosios Zygomalas) del Vat. gr. 2646? Premesso che i due documenti sono praticamente gemelli, bisogna, innanzi tutto, analizzare le differenze di carattere linguistico in essi rilevate[56]; in particolare, si tratta ad esempio di lievi oscillazioni lessicali, con piccole aggiunte o modifiche nell'esemplare Vaticano rispetto al testo dell'originale atonita[57]; oppure ancora di semplificazioni nel frammento Vaticano di alcune locuzioni del documento edito da Meyer[58]. In diversi casi si osservano nel Vat. gr. 2646 omissioni di parti un po' più ampie, considerate evidentemente superflue, che, comunque, non toccano l'essenza del documento[59]; talvolta anche certe varianti nel Vaticano sembrano sottendere, almeno da quanto si può ancora leggere, modificazioni lievemente più

[54] Crusius, Turcograecia (cit. a nota 2) 332s.; su tali controversie interne alle comunità atonite, che sfociarono talvolta in veri e propri atti di violenza, cfr. anche ibid. 343 (*Annotationes*).

[55] P. 345 e nota 3 [vd. *Addendum* I. 4].

[56] Infra, pp. 370—376, fornisco l'edizione del frammento Vaticano (sigla V) assieme al testo del documento atonita (sigla A), a me inaccessibile, ricostruito sulla base dell'edizione di Meyer, Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 215—218 (sigla A^m) con alcune piccole correzioni apportate grazie alla collazione della copia tarda del XVIII secolo (sigla A^c).

[57] Ad es. V lin. 5 προσκυνήσεως ἕνεκα (A τοῦ προσκυνῆσαι); V lin. 6 ἐν τοῖς θειοτάτοις (*scil.* μοναστηρίοις), aggiunto rispetto ad A; V lin. 13 ὁσιωτάτων (A σεβασμίων), etc.

[58] Ad es. V lin. 11 [τὴν] ἱερὰν Λαύραν (A τὸ θειότατον μοναστήριον τῆς ἱερᾶς Λαύρας), etc.

[59] Ad es. V linn. 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, etc. Le parti omesse in V talvolta si individuano facilmente in quanto esse mancano nel frammento conservato; talaltra, invece, si possono ricostruire congetturalmente osservando la lunghezza eccessiva (rispetto alla norma) delle righe del testo di Meyer che colmano la lacuna tra una linea e l'altra del Vat. gr. 2646.

consistenti[60]. In due casi nell'originale Vaticano ci si rivolge direttamente, con la seconda persona plurale, ai destinatari del documento, mentre nell'esemplare atonita si utilizzano perifrasi più generiche e impersonali[61]. Insomma, già da quanto appena detto si può avanzare l'ipotesi che il f. 26 del Vat. gr. 2646 sia posteriore (anche se di poco) all'originale atonita, o che, comunque, per il testo del frammento conservato nella Biblioteca Vaticana Theodosios Zygomalas si sia basato sull'insieme delle stesse formule retoriche ed espressioni linguistiche, che avevano ispirato (probabilmente a lui stesso!) la redazione del documento ancora di sicuro esistente nella Grande Lavra all'epoca di Meyer, con alcune lievi variazioni tese per lo più a semplificare e abbreviare il contenuto, ma non a stravolgerne la sostanza.

Vediamo ora alcuni aspetti riguardanti la forma dei due documenti. Per entrambi sono conservate le denominazioni originali del tipo di γράμμα. In A (l'atto edito in Meyer)[62] si legge τὸ παρὸν ἐπικυρωτικὸν σιγιλλιῶδες ἡμέτερον συνοδικὸν γράμμα; si tratta di un'espressione molto rara (e anche abbastanza imprecisa), attestata soltanto in un paio di casi (di cui uno indirettamente) nella cancelleria patriarcale prima del 1453[63]. Qui sembrerebbe che si debba riconoscere un nuovo genere introdotto nella tarda età paleologa di γράμμα σιγιλλιῶδες (una delle forme più alte e solenni di documento emesso dal Patriarca), «delivré synodiquement»[64], «dont l'objet [σιγίλλιον in forma di γράμμα] se confond avec celui de la praxis [συνοδικὴ

[60] Ad es. V linn. 12, 23—24, 31, 34. Sono questi i brani che, anche a causa dei danni subìti dal frammento nella sua successiva riutilizzazione, più difficilmente si possono integrare sulla base del testo di Meyer.

[61] V linn. 32 (nella *dispositio*), 35 (nella formula di spedizione).

[62] Meyer, Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 218, linn. 10—11.

[63] *MM* I 553—555: 554 (nr. 300; documento del patriarca Philotheos, 1371, maggio: J. Darrouzès, Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, vol. I: Les actes des patriarches, fasc. V: Les regestes de 1310 à 1376. Paris 1977, reg. nr. 2611); *MM* II 71—74: 72, linn. 22—24, 74, lin. 7 (nr. 370; atto del patriarca Neilos [1386, marzo] in cui viene citato un σιγιλλιῶδες γράμμα συνοδικόν del patriarca Philotheos: Darrouzès, Les regestes I, cit., fasc. VI: Les regestes de 1377 à 1410. Paris 1979, reg. nr. 2796); cfr. J. Darrouzès, Recherches sur les 'Οφφίκια de l'Église byzantine (*Archives de l'Orient chrétien* 11). Paris 1970, 410s., nr. 69 e 75; id., Le registre synodal du Patriarcat byzantin au XIV[e] siècle. Étude paléographique et diplomatique (*Archives de l'Orient chrétien* 12). Paris 1971, 249 (viene menzionato un ulteriore documento di Philotheos [1368, aprile: *MM* I 555—557, nr. 301; Darrouzès, Les regestes I, fasc. V, cit., reg. nr. 2539], nella forma di un σημείωμα, denominato nel testo σιγιλλιῶδες γράμμα e nella parte finale συνοδικὴ διάγνωσις καὶ ἀπόφασις).

[64] Darrouzès, Recherches (cit. a nota 63) 410, nr. 75.

πρᾶξις]»[65]. Mi è difficile stabilire quanto il σιγιλλιῶδες γράμμα συνοδικόν fosse diffuso nell'epoca della Turcocrazia, giacché non esistono trattazioni specifiche al riguardo; ad ogni modo, la nostra può essere una testimonianza utile anche agli studi di diplomatica post-bizantina. Segnalo anche l'uso dell'aggettivo ἐπικυρωτικόν, che è talvolta associato alla denominazione di γράμμα ed ha, in genere, un valore rafforzativo, di conferma[66].

In V (il frammento nel Vat. gr. 2646) è attestata alla lin. 35 la locuzione τὸ παρὸν ἐπιβεβαιωτήριον ⟨γράμμα⟩, dove ἐπιβεβαιωτήριον rappresenta una nuova formazione (l'aggettivo normale sarebbe ἐπιβεβαιωτικός, -ή, -όν), forse conosciuta nella cancelleria patriarcale e sicuramente modellata su espressioni come ἐκδοτήριον, ἐνταλτήριον (o παρενταλτήριον), πρατήριον γράμμα[67]; il significato è senza dubbio quello del verbo ἐπιβεβαιόω e del sostantivo ἐπιβεβαίωσις, già documentati nel greco classico, vale a dire di riconferma, ulteriore conferma, garanzia, ratifica definitiva[68].

Stando a quanto sopra esposto, si possono formulare due ipotesi: la prima è che i due documenti (A e V) siano in qualche modo paralleli, laddove τὸ παρὸν *ἐπιβεβαιωτήριον* (γράμμα) sarebbe un'espressione assai più sintetica, ma in qualche modo sinonima di τὸ παρὸν *ἐπικυρωτικὸν* σιγιλλιῶδες συνοδικὸν γράμμα[69]; avremmo perciò due interventi indipendenti (anche se con un testo assai simile fra loro!), destinati a due monasteri differenti (l'uno alla Grande Lavra dell'Athos [A], l'altro [V] per una

[65] Darrouzès, Le registre (cit. a nota 63) 249.

[66] Cfr. Darrouzès, Le registre (cit. a nota 63) 197 (ἐκδοτήριον καὶ ἐπικυρωτικὸν γράμμα); vd. anche Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, Indices. Erstellt von Carolina Cupane und Elisabeth Schiffer, unter Mitarbeit von E. Kislinger. Teil 1 und 2: Indices zu den Urkunden aus den Jahren 1315—1350 (*CFHB* XIX/2. Indices). Wien 1995, 163 (*s. v.* ἐπικυρόω).

[67] Su queste formule della lingua dei documenti patriarcali, che fornivano un'ulteriore specificazione del valore del γράμμα, si veda Darrouzès, Le registre (cit. a nota 63), *ad indicem*, nonché Cupane–Schiffer–Kislinger, Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, Indices (cit. a nota 66) 119s. (*s. v.* γράμμα, ἐκδοτήριον e πρατήριον). Per ἐπιβεβαιωτικός, -ή, όν, attestato nel greco più recente, cfr. Demetrakos, Μέγα Λεξικόν (cit. a nota 40) 2746 (*s. v.*), nonché Dizionario greco moderno–italiano (cit. a nota 40) 356 (*s. v.*) (manca in Kriaras, Λεξικό [cit. a nota 40], τ. ΣΤ' [Θεσσαλονίκη 1978], 199, dove è registrato solo επιβεβαιώ).

[68] *LSJ* 625 (*s. v.*); cfr. anche Cupane–Schiffer–Kislinger, Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, Indices (cit. a nota 66) 161 (*s. v.* ἐπιβεβαιόω). Per ἐπιβεβαιόω vd. anche il testo in Meyer, Die Haupturkunden (cit. a nota 1) 217, 34 (ἠξιώθημεν ἐπιβεβαιώσασθαι) [cfr. *Addendum* III].

[69] Sicuramente utilizzati come sinonimi sono nei due documenti i verbi della parte dispositiva: A ἀποφαινόμεθα, V lin. 31 ἐντελλόμεθα; cfr. infra, p. 375 e nota 13 del commento.

qualsiasi comunità monastica, sul Monte Santo o anche altrove). L'altra possibilità, invece, consiste nel valutare V come un'ultima conferma, una sanzione definitiva di quanto già affermato con l'atto precedente, vale a dire A; quest'ultima ipotesi avrebbe pure il vantaggio di essere più economica e di spiegare meglio le riduzioni, gli aggiustamenti e le modifiche che V apporta al testo di A, in quanto così in V si presupporrebbe già per il destinatario la conoscenza del contenuto di A, dando così per scontate alcune espressioni, che potevano essere tranquillamente sintetizzate, o addirittura omesse.

Che questa seconda ipotesi sia più plausibile è confermato anche da un'altra circostanza. Si è già accennato prima a due ulteriori documenti vergati da Theodosios Zygomalas risalenti all'anno 1574[70]; ora, pur non potendoci dilungare sul loro contenuto[71], è opportuno segnalare che sia il primo (1574, giugno, συνοδικὸν γράμμα: tav. 3) sia il secondo (1574, settembre, σιγιλλιῶδες γράμμα: tav. 4) di questi documenti non solo si occupano dell'idiorritmia, ma presentano anche corrispondenze notevoli nel testo (anche se non derivano esattamente dallo stesso canovaccio), talvolta con ripetizioni nell'uno e nell'altro di intere frasi dall'identico tenore[72], alcune delle quali sono anche riprese nella pergamena atonita edita da Meyer e nel frammento del Vat. gr. 2646. Abbiamo, dunque, una prima coppia di documenti (le nostre tavv. 3 e 4), miranti a spiegare le ragioni dottrinarie della condanna dell'idiorritmia; e in séguito una seconda coppia, in cui il primo atto (quello del 1574, settembre, pubblicato da Meyer) non si limita a rinnovare tale sanzione, ma si impone come una vera e propria riforma della vita quotidiana del monaco atonita, presentandosi nella forma di un σιγιλλιῶδες γράμμα συνοδικόν, vale a dire un ibrido delle denominazioni dei documenti riprodotti alle nostre tavv. 3 e 4, il cui valore viene confermato (ἐπικυρωτικόν); il secondo (il frammento al f. 26 del Vat. gr. 2646), invece, costituisce una ratifica definitiva (ἐπιβεβαιωτήριον γράμμα: verisimilmente fra il settembre 1574 e i primissimi mesi del 1575), redatta sulla base della pergamena di Meyer. Un simile fenomeno, in cui documenti raggruppabili sulla base dell'argomento e omogenei anche dal punto di vista linguistico si susseguono l'uno all'altro, sembra praticamente sconosciuto nella cancelleria patriarcale; un vago confronto può essere stabilito con una serie di atti

[70] Cfr. supra, pp. 348—349 (con nota 15) e 359 (con nota 47); segnature d'archivio: Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας ('Αρχεῖον), Συρτάριον 1, 'Αρ. 35 (1574, giugno) e 'Αρ. 34 (1574, settembre).

[71] Vanno qui rispettate le prerogative dell''Εθνικὸ Ἵδρυμα 'Ερευνῶν di Atene per l'edizione dei documenti atoniti d'età post-bizantina.

[72] Delle due redazioni, quella del giugno 1574 sembra più ampia, mentre l'altra, del settembre 1574, più stringata.

riportati nel Registro del Patriarcato di Costantinopoli alla metà del secolo XIV[73]; lì, tuttavia, i destinatari cambiano di volta in volta e, per di più, le corrispondenze linguistiche non sono così significative come nel nostro caso.

Grazie agli elementi fin qui raccolti, possiamo, in conclusione, ricapitolare come segue l'intera vicenda dell'intervento di Hieremias II sulla disciplina dei monasteri atoniti, in particolare della Lavra di S. Atanasio. Nell'ottobre 1573 il Patriarca si mise in marcia per una missione finalizzata sia al reperimento di risorse finanziarie (attraverso la riscossione dei tributi) sia ad esercitare un'azione di controllo e di risanamento morale e materiale in aree sottoposte alla sede di Costantinopoli; questo viaggio, cui partecipò anche il notaio della cancelleria patriarcale Theodosios Zygomalas, toccò province come il Peloponneso e la Macedonia, dove la comitiva fece sosta nel Natale dello stesso anno. Proprio a Tessalonica Hieremias incontrò in quei giorni il suo collega, il patriarca di Alessandria Silvestros, assieme al quale decise di intervenire contro l'idiorritmia. Silvestros si recò sùbito dopo sull'Athos e iniziò la sua azione di riforma, raccogliendo le prime informazioni. Verisimilmente alla fine della primavera del 1574 lo stesso patriarca di Alessandria dovette in qualche modo far pervenire a Hieremias II notizie di sé e del grave stato in cui versavano i monasteri atoniti (la Lavra era ormai da molti anni sottoposta alla regola idiorritmica); ancora nel corso della sua spedizione il patriarca di Costantinopoli riunì — forse proprio a Tessalonica, dove nel frattempo la comitiva patriarcale potrebbe essersi fermata di nuovo ripassando durante il viaggio di ritorno — un sinodo che emise il primo documento di condanna dell'idiorritmia (1574, giugno, συνοδικὸν γράμμα vergato da Theodosios Zygomalas, che assistette agli eventi: tav. 3)[74]; tale atto fu fatto recapitare a Silvestros mentre egli era ancora sul Monte Santo, giacché la pergamena non reca la sua sottoscrizione. Hieremias fece ritorno nel luglio del 1574 a Costantinopoli e lì nel settembre dello stesso anno fu raggiunto da Silvestros, il quale doveva riferire sulla sua missione atonita. Sulla presenza del patriarca di Alessandria a Costantinopoli fra il settembre e l'ottobre 1574 possediamo almeno altre due fonti: la prima è la lettera di Zygomalas cui si è accennato in precedenza, nella quale questi ci dà testimonianza del suo incontro con Silvestros[75]; la seconda è costituita da una annotazione del Crusius, che riferisce della visita al patriarca di Alessandria compiuta dal Gerlach all'inizio di ottobre 1574[76]. Silvestros dovette tratteggiare realisticamente un quadro della preoccupante situazione creatasi sul Monte Santo. In quell'occasione (settembre 1574) Hieremias convocò immediatamente un sinodo, che innanzi tutto rinnovò la censura dell'idiorritmia con un documento più sintetico (ricalcante quello di giugno) ma di maggiore efficacia formale (σιγιλλιῶδες γράμμα vergato da Theodosios Zygomalas in procinto di diventare o già nominato πρωτονοτάριος: tav. 4); e, inoltre, deliberò l'emissione di un atto di tenore assai elevato (σιγιλλιῶδες γράμμα συνοδικόν), che, riallacciandosi agli altri documenti e confermandone il valore (ἐπικυρωτικόν), ristabiliva la vita cenobitica e nel contempo dettava un'importante normativa per il comportamento dei monaci; questo è il cosiddetto τυπικόν, inviato alla Grande Lavra ed edito da Meyer alla fine dell'Ottocento. Entrambi i documenti di settembre furono solennemente sottoscritti, oltre che da Hieremias, anche dal patriarca di Alessandria e da altri undici prelati dei ranghi più elevati della gerarchia riuniti nella vecchia capitale dell'Impero[77]. Successivamente, tra il settembre 1574 e i primissimi mesi del 1575[78], fu emesso un documento di ratifica ulteriore (ἐπιβεβαιωτήριον γράμμα) del σιγιλλιῶδες γράμμα συνοδικόν, vale a dire l'attuale f. 26 del Vat. gr. 2646 (esemplato da Theodosios Zygomalas: tavv. 1—2), forse richiesto da alcuni monaci dell'Athos (questo potrebbe in qualche

[73] Cfr. Hunger–Kresten–Kislinger–Cupane, Das Register (cit. a nota 40) 468—498 (nr. 167—170: 1347, settembre).

[74] Che tale pergamena sia stata redatta a Tessalonica si può forse dedurre dalla circostanza che la prima sottoscrizione, dopo quella di Hieremias II, fu ivi apposta proprio dal metropolita della città macedone Ioasaph, che, dunque, in quel sinodo era il più alto di rango (fra gli altri cinque prelati ricordo il metropolita di Neurokopos Ioasaph e il metropolita di Andros Arsenios); nei due documenti di settembre redatti a Costantinopoli, invece, dei quali si parlerà qui sùbito più avanti, Ioasaph di Tessalonica figura al terzo posto dopo i metropoliti di Eraclea e di Nicomedia Gerasimos e Sisinnios (cfr. infra, p. 376). Del resto, Tessalonica era il luogo più adatto e più comodo perché Silvestros dall'Athos inviasse segnali a sollecitare un primo urgente intervento patriarcale.

[75] Cfr. supra, p. 357 e note 38—39.

[76] Crusius, Turcograecia (cit. a nota 2) 491s. (*Annotationes ad ep. X*, di cui supra, p. 357 e note 38—39): «Initio Octob. (inquit Gerlach .Epist. ad Cancell. [*scil.* Iakob Andreae] I. Novemb. 74.) [...] ad Patriarcham Alexandrinum ductus sum: qui ob sua negotia, paulò antè Constantinopolin venerat»; ivi segue poi un ritratto di Silvestros (citato con il suo nome per esteso), con alcune notizie, da questi riferite al Gerlach, sulla Chiesa orientale.

[77] I due atti del settembre 1574 furono sicuramente emessi durante un unico sinodo: cfr. infra, p. 376 e nota 17 del commento.

[78] Anche nel frammento Vaticano si indica con l'avverbio πέρισυ (= πέρυσι: cfr. supra, pp. 356—357 e note 36—37), vale a dire 'l'anno scorso', la data dell'incontro, nel Natale 1573 (7082 secondo l'anno del mondo bizantino), fra Hieremias II e Silvestros; ora, tenendo presente uno scarto di qualche mese, non credo si possa andare molto oltre l'inizio del 1575 per la cronologia del f. 26 del Vat. gr. 2646, pur considerando che, da quanto qui esposto, il *terminus post quem* è rappresentato per esso dal settembre 1574 (7083) e il *terminus ante quem* dal 31 agosto 1575 (7083). È verisimile che anche per l'ἐπιβεβαιωτήριον γράμμα fosse riunito un sinodo.

modo spiegare il tono più diretto e l'uso della seconda persona plurale nel frammento Vaticano), che volevano risolvere definitivamente la grave controversia. Probabilmente fra XVII e XVIII secolo, allorché, in una fase piuttosto confusa e di impoverimento culturale, l'idiorritmia riprese vigore sul Monte Santo, quest'ultimo atto di conferma delle disposizioni di Hieremias II dovette essere considerato forse un doppione inutile dell'altro originale del settembre 1574 (il cui contenuto pure probabilmente non era più ritenuto interessante) e fu assai verisimilmente donato o venduto a qualche viaggiatore occidentale; e proprio in Occidente esso fu ritagliato e riutilizzato come legatura morbida di un libretto di piccole dimensioni ma piuttosto spesso, che finì poi in qualche modo nella biblioteca papale.

Questo intervento contro l'idiorritmia e per una riforma della vita monastica, articolato come abbiamo or ora esposto, dovette segnare un passo molto importante nella politica di Hieremias II. Esso sortì anche effetti immediati; ad esempio, nella «Turcograecia» è conservata una lettera (datata settembre 1579 oppure 1580) di Sophronios, ἱερομόναχος (nonché πρώην ἡγούμενος) di un monastero di Chios, e di Neophytos (ἱερομόναχος anche lui e in più πρωτοσύγκελλος patriarcale), indirizzata al Patriarca, in cui si chiede di risanare quella comunità (in balìa di monaci immorali e avidi), ὥσπερ ἐδιόρθωσας τὰ περὶ Ἁγίου Ὄρους μοναστήρια[79]. Sappiamo, inoltre, che lo stesso patriarca di Alessandria Silvestros s'impegnò fra il 1578 e il 1580, assieme al patriarca di Gerusalemme Sophronios, a ristabilire il cenobitismo nel monastero di S. Giovanni il Teologo a Patmos[80]; anche il monastero di S. Caterina sul Monte Sinai fu interessato dall'azione contro l'idiorritmia[81].

[79] Crusius, Turcograecia (cit. a nota 2) 303; la lettera precedente (ibid. 301—302) è del novembre 1579, mentre altre seguenti recano la data 1580; anche grazie ad altri riferimenti si può restringere la cronologia di tale supplica dei monaci di Chios all'ultimo periodo del primo patriarcato (fino a novembre 1579) oppure alle prime settimane del secondo patriarcato (dall'agosto 1580) di Hieremias II, che, comunque, ivi non è citato esplicitamente con il nome proprio. Sùbito dopo (ibid. 304—315) sono pubblicati altri otto scritti (indirizzati per lo più a Theodosios Zygomalas) provenienti da Chios e quasi tutti datati o databili al 1580. Del monastero di cui si chiede la regolamentazione nella lettera dei due ἱερομόναχοι a Hieremias si conosce solo l'epiteto βασιλικόν.

[80] Cfr. *MM* VI 266—269 (nr. 120; 1579, marzo), 270—275 (nr. 121; senza indicazione dell'anno né del mese) e 277—281 (nr. 123; a. 1580) (vd. anche Meyer, Die Haupturkunden [cit. a nota 1] 70, nota 1). Anche questi documenti testimoniano un intervento a più riprese per la riforma di una grande comunità monastica. Segnalo che in Crusius, Turcograecia (cit. a nota 2) 301—302 (= *MM* VI 276—277 [nr. 122]), è pubblicata una lettera (1579, novembre), dal tono piuttosto fermo, del καθηγούμενος di S. Giovanni di Patmos al patriarca Hieremias II, dove si ribadisce l'autonomia di tale monastero derivante dal suo *status* di βασιλικὴ μονή.

[81] Cfr. Meyer, Beiträge (cit. a nota 1) 410s.

Alcuni dettagli di questa vicenda sono stati qui ricostruiti, altri sicuramente restano da chiarire. L'analisi, storica e filologica, puntuale delle fonti e il reperimento di nuove testimonianze manoscritte contribuiranno a delineare un quadro più completo della storia del Patriarcato di Costantinopoli nella seconda metà del Cinquecento; quello che si voleva presentare in questa sede ne costituisce soltanto un piccolo squarcio, forse non del tutto insignificante.

* *
*

Si fornisce qui di séguito l'edizione (con alcune note di commento) del frammento scoperto nel Vat. gr. 2646[82]. In corpo minore viene anche ripubblicato, al di sotto di ciascuna linea del documento Vaticano e ad integrazione delle parti in esso mancanti, il testo di Meyer, in qualche punto modificato sulla base della collazione della copia del XVIII secolo[83].

Sigle: V = Vat. gr. 2646, f. 26^r. — A = originale atonita (a me inaccessibile), ricostruito sulla base di A^m (= ed. Meyer) e A^c (= copia del XVIII secolo: Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας ['Αρχεῖον], Συρτάριον 1, 'Αρ. 37).

[82] Si è tenuto conto soprattutto dei suggerimenti recentemente offerti da O. Kresten–A. E. Müller, Die Auslandsschreiben der byzantinischen Kaiser des 11. und 12. Jahrhunderts: Specimen einer kritischen Ausgabe. *BZ* 86/87 (1993/1994) 402—429.

[83] Non disponendo dell'originale atonita, è stata conservata — tranne che per le maiuscole iniziali — l'ortografia dell'edizione di Meyer (Die Haupturkunden [cit. a nota 1] 215—218 [nr. XV], anche in considerazione del fatto che Theodosios Zygomalas, assai verisimilmente scriba anche di questo originale a me inaccessibile, offre spesso soluzioni oscillanti, ad es. per le doppie consonanti, per le vocali e i dittonghi maggiormente soggetti a itacismo, per gli *iota* sottoscritti (in Meyer talvolta presenti, talaltra, come ad es. nelle desinenze dei congiuntivi, quasi regolarmente omessi), e così via. La copia tarda, da me utilizzata sulla base delle fotografie inviatemi da Jacques Lefort (cfr. supra, pp. 348—350 e note 15—18), oltre ad errori e *lectiones singulares* che non vengono qui riportati in apparato, si attiene maggiormente a criteri ispirati dal classicismo dell'epoca e talvolta corregge il testo del XVI secolo; in qualche caso ho accolto la lezione dell'apografo, presupponendo una svista del Meyer.

(1) † Ἱερ͞εμῖ(ας) ἐλέῳ Θ(εο)ῦ ἀρχϊεπίσ[κοπος ...

[A[m] 215] † Ἱερεμίας ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.

(2) † Ἐπειδὴ τῆς ἡμῶν μετριότητος τὴν πρὸς Δύσιν καὶ Πελοπόννησον[a)] πέρισ[υ[1] ...

† Ἐπειδὴ τῆς ἡμῶν μετριότητος τὴν πρὸς Δύσιν καὶ Πελοπόννησον πέρισυ[1] κατερχομένης ὁδόν, καὶ ἐν τῇ ἁγιωτάτῃ μητροπόλει Θεσσαλονίκης διατριβούσης, καὶ τὰς ἑορτὰς

(3) τῶν Χριστουγέννων ἑορταζούσης, ἔφθασε θεόθεν εἰπεῖν κ(αὶ) ἡνώθη ἡμῖν ἐκ[εῖ ...

τῶν Χριστουγεννῶν ἑορταζούσης, ἔφθασε θεόθεν εἰπεῖν καὶ ἡνώθη ἡμῖν ἐκεῖ ὁ ἁγιώτατος πάπας καὶ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας κὺρ Σίλβεστρος, ὁ ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητὸς ἀδελφὸς

(4) τῆς ἡμῶν μετριότητος κ(αὶ) συλλειτουργός, κ(αὶ) ἡμέρας ἱκανὰς ἡμῖν συγγενόμ[ενος ...

τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ συλλειτουργός, καὶ ἡμέρας ἱκανὰς ἡμῖν συγγενόμενος καὶ[b)] συνομιλήσας, μετὰ θελήματος καὶ γνώμης ἡμετέρας ἔλαβεν ἄδειαν, ἵνα ἀπελθὼν εἰς τὸ

(5) Ἁγϊώνυμον Ὄρος, ὡς ἠβούλετο κ(αὶ) διὰ μελέτης εἶχε προσκυνήσεως ἕνεκα, ἐ[...

Ἁγιώνυμον Ὄρος, ὡς ἠβούλετο[c)] καὶ διὰ μελέτης εἶχε τοῦ προσκυνῆσαι τὰ ἐκεῖ σεβάσμια μοναστήρια, ἐξέτασιν ποιήσηται καὶ διορθώσῃ, καὶ εἰς τὸν τοῦ δικαίου τόπον ἀποκαταστήσῃ πάσας τὰς διαφορὰς

(6) δϊενέξεις κ(αὶ) ἀμφιβολί(ας), πάντων τῶν ἐκεῖσε ἐν τοῖς θειοτάτοις ἐνασκουμένων [...

διενέξεις καὶ ἀμφιβολίας, πάντων τῶν ἐκεῖσε ἐνασκουμένων, καὶ καταπαύσῃ μὲν καὶ κατασβέσῃ ἅπαν τὸ ἀναφυόμενον σκάνδαλον, εἰρήνην δὲ ἀντισάξῃ[2]

(7) καὶ ἐμφυτεύσῃ σταθηράν, ὡς τοῦ εἰρηνάρχου Χ(ριστο)ῦ μαθητής, κ(αὶ) ἰατρεύειν τὰ τ[οιαῦτα ...

καὶ ἐμφυτεύσῃ σταθηράν, ὡς τοῦ εἰρηνάρχου Χριστοῦ μαθητής, καὶ ἰατρεύειν τὰ τοιαῦτα πεπειραμένος καὶ ἐξοικονομεῖν δοκιμώτατος, ἣν δὴ κρίσιν αὐτοῦ καὶ διόρθωσιν ἣν ἂν ποιήσηται,

(8) ἔστερξαν βεβαίαν ἔσεσθαι, κ(αὶ) οἱ ἐν Θεσσαλονίκῃ τότε εὑρεθέντες [[ἐ]]πρωτεύ[οντες[d)] ...

ἔστερξαν βεβαίαν ἔσεσθαι καὶ οἱ ἐν Θεσσαλονίκῃ τότε εὑρεθέντες πρωτεύοντες τῶν μοναστηρίων τοῦ Ἁγίου Ὄρους, τήν τε ἡμῶν μετριότητα ἔκτοτε ἠξίωσαν

[a)] *il secondo -ν- aggiunto sopra la lin. dal cop. in V* [b)] καί *A[m] (prob. svista o refuso);* καὶ *A[c]* [c)] ἐβούλετο *A[m];* ἠβούλετο *A[c]* [d)] *in V* π- *corr. dal cop. su* ἐ-, *con spirito ancora visibile*

[1] Cfr. supra, pp. 356—357 e note 36—39.

[2] Si tratta di una forma piuttosto anomala di congiuntivo aoristo del verbo ἀντεισάγω, già segnalata in Meyer, Die Haupturkunden (cit. supra, p. 343, nota 1) 277; A[c] ha ἀντεισάξῃ, sicuramente una congettura che ristabilisce un testo più comprensibile.

(9) τὸ κῦρος δοῦναι καὶ ἐπασφαλίσασθαι, ὅσα ἂν τυπώσοι καὶ συμπεράνοι ὁ διαλη[φθεὶς ...

τὸ κῦρος δοῦναι καὶ ἐπασφαλίσασθαι, ὅσα ἂν τυπώσοι καὶ συμπεράνοι ὁ διαληφθεὶς ἁγιώτατος πατριάρχης· ἰδοὺ ὅτι σὺν Θεῷ ἀπῆλθε σωματικῶς εἰς τὸ Ἁγιώνυμον Ὄρος,

(10) καιρόν τε ἱκανὸν δϊατρίψας, μ(ε)τ(ὰ) τῶν ἄλλων ὧν [[ἐ]]δϊωρθώσατο[e)], κ(αὶ) κοινοβιακῷ[ς ...

καὶ καιρὸν ἱκανὸν ἐνδιατρίψας, μετὰ τῶν ἄλλων ὧν διωρθώσατο, καὶ κοινοβιακῶς ζῆν καὶ διάγειν ἐρυθμίσατο ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ, ἀποκαταστήσας καὶ

(11) ἱερὰν Λαύραν τοῦ ὁσίου κ(αὶ) θεοφόρου π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθω, κο[ινόβιον ...

τὸ θειότατον μοναστήριον τῆς ἱερᾶς Λαύρας τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ, κοινόβιον καθαρόν, ἐκ πολλῶν χρόνων ἰδιόρυθμον οὐ καλῶς διαρκέσαν, νῦν δὲ πάλιν κοινοβιακῶς διάγειν ἐκτελέσας,

(12) ε[......]ῶς κ(αὶ) ὡς ὁ ἱερὸς αὐτῆς κτήτωρ ὡρίσατο, κ(αὶ) οἱ μετ' αὐτὸν ἐφυλάξαντ[ο ...

ὡς εἴρηται, ὡς καὶ καταρχὰς ὁ ἱερὸς αὐτῆς κτήτωρ ὡρίσατο, καὶ οἱ μετ' αὐτὸν ἐφυλάξαντο, ἐθεάσατο παρούσης πάσης τῆς ἐκεῖ ἱερᾶς συνάξεως, τοῦ τε ὁσιωτάτου

(13) πρώτου, τῶν ὁσιωτ(ά)τ(ων) καθηγουμέν(ων), κ(αὶ) τῶν λοιπῶν ἐνασκουμέν(ων) ἱερομονάχ(ων) κ(αὶ) .[...

πρώτου, τῶν σεβασμίων καθηγουμένων, τῶν λοιπῶν ἐνασκουμένων, ἀλλὰ δὴ καὶ τοῦ κατὰ τόπον θεοφιλεστάτου Ἱερισ⟨σ⟩οῦ[f)] καὶ Ἁγίου || [A[m] 216] Ὄρους,

(14) καὶ ἀνέγνω τά τε σεπτὰ χρυσόβουλλα τῶν ἀοιδίμων βασιλέ(ων), κ(αὶ) τὰ τῶν ἁγϊω[τάτ](ων) [...

καὶ ἀνέγνω τά τε σεπτὰ χρυσόβουλλα τῶν ἀοιδίμων βασιλέων, καὶ τὰ τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν σιγιλλιώδη τίμια γράμματα, τὰ κατὰ καιροὺς δοθέντα αὐτοῖς περὶ τοῦ πῶς δεῖ διάγειν αὐτούς,

(15) τίνα τε ποιεῖν εὐλόγως κ(αὶ) συμφερόντως κ(αὶ) ἐπ' ὠφελία[g)], καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, ὥ[ς ...

τίνα τὲ ποιεῖν εὐλόγως καὶ συμφερόντως καὶ ἐπ' ὠφελίᾳ[g)] καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, ὡς ἐπιβλαβῶν καὶ μὴ συμφερόντων αὐτοῖς, τοῖς θείως καὶ ἐναρέτως πολιτεύεσθαι ὀφείλουσιν, ὡς κανονικὸν καὶ εὔλογον, Θεῷ τε φίλον καὶ ὡς τὰς συνθήκας δεδώκασιν·

(16) ἐπανελθὼν δέ, κ(αὶ) πάλιν ἑνωθεὶς ἡμῖν ἐν Κωνσταντινουπόλει, ὁ αὐτὸς ἁγϊώτ(α)τ(ος) π[ατριάρχης ...

ἐπανελθὼν δὲ ἀπὸ τοῦ Ἁγίου τούτου Ὄρους, καὶ ἑνωθεὶς πάλιν ἡμῖν ἐν Κωνσταντινουπόλει ὁ ῥηθεὶς ἁγιώτατος πατριάρχης Ἀλεξανδρείας ἀνήνεγκε καὶ ἡμῖν, ἐπιστώσατο ταῦτα πάντα, τῆς φήμης καὶ τῆς ἀληθείας καὶ ἄλλων προσώπων προεμαρτυροκότων[3],

[e)] *in V* δ- *corr. dal cop. su* ἐ- *e il primo* -ω- *da omicron con l'aggiunta successiva di un ulteriore occhiello, tutto nella mano del testo* [f)] *sùbito prima A[c] aggiunge* ἐπισκόπου, *forse giustamente* [g)] *così A[m]V*

[3] Altra forma verbale, questa volta dal tema del perfetto, abbastanza inusuale (cfr. anche Meyer, Die Haupturkunden [cit. supra, p. 343, nota 1] 277); A[c] ha προυμαρτυρούντων.

(17) ὅσα τε φημὶ [[ἐ]]διωρθώσατο[h)], κ(αὶ) ὅσα ἐν τοῖς γράμμασιν αὐτῶν ἐθεάσατο· οὕτω [...

ὅσα τε φημὶ διωρθώσατο, καὶ ὅσα ἐν τοῖς γράμμασιν αὐτῶν τοῖς βασιλικοῖς καὶ πατριαρχικοῖς ἐθεάσατο· οὕτω πῶς διαλαμβάνειν ὀφείλοντα καὶ ἐμφαίνειν σαφέστατα, ἵνα πρῶτον πάντων φιλαδέλφως κοινοβιακῶς καὶ ἐν ἄκρᾳ εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ διάγωσι, κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου ἐντολήν[4],

(18) κ(αὶ) τὴν ἐπὶ γῆς δϊατριβήν, ὡς ἐφικτὸν μιμούμενοι αὐτὴν δϊὰ τὴν σωτηρίαν αὐτῶ[ν ...

καὶ τὴν ἐπὶ γῆς διατριβήν, ὡς ἐφικτὸν αὐτοῖς ταύτην μιμούμενοι, καὶ ταύτῃ κατόπιν ἑπόμενοι διαπαντός, διὰ τὴν σωτηρίαν αὐτῶν. εἶτα προσέχωσιν ἑαυτοῖς, μηδόλως παῖδας ἀγενείους, μήτε εἶναι μήτε εὑρίσκεσθαι, οὔτε ἐν τοῖς μοναστηρίοις αὐτῶν,

(19) οὔτε ἐν κελλείοις[5] ἔνδον τοῦ ῾Αγίου ῎Ορους, ἐπ᾽ οὐδεμιᾶ προφάσει· τοὺς δὲ κοσμικ̣οὺς [...

οὔτε ἐν κελλείοις[5] ἔνδον τοῦ ῾Αγίου ῎Ορους, ἐπ᾽ οὐδεμιᾷ προφάσει τῶν ἁπάντων, οὔτε γραμμάτων τυχόν, ἢ συγγενείας, ἢ παιδεύσεως ἢ οὐδεμιᾶς ἄλλης· τοὺς δὲ κοσμικοὺς ἐργάτας τοὺς ἔνδον τοῦ ῾Αγίου τούτου ῎Ορους δουλεύοντας ἐπιτηρεῖν, καὶ εἰ μὲν ἐντὸς τριετίας ἀποκαρῶσιν, ὡς μοναχοὶ μενέτωσαν, εἰ δ᾽ ἔτι λαϊκοὶ

(20) διαμείνωσι, διωκέσθωσαν. ζῶα τὲ ἐργατικὰ κοσμικῶν προσώπ(ων) ἢ κ(αὶ) μοναχ(ῶν) ἔν̣[δον ...

διαμένειν ἐθελήσουσιν[i)], ἐκδιωκέσθωσαν, καὶ ὅπου βούλεται ἕκαστος ἀπερχέσθωσαν. ζῶα ἐργατικὰ κοσμικῶν προσώπων, ἢ καὶ ἱερομονάχων ἢ μοναχῶν, ἔνδον τοῦ ῾Αγιωνύμου τούτου ῎Ορους ὅλως μὴ νεμέσθωσαν, διὰ τὰ ἐπισυμβαίνοντα οὐ συμφέροντα τοῖς θείοις μοναστηρίοις, πάρεξ μέντοι τῶν ζώων τῶν ἀρσενίων τῶν εἰς χρείαν αὐτοῖς. ῥακίον[6] τε παντελῶς

(21) μὴ κατασκευάζεσθαι, ἢ πίνεσθαι παρ᾽ αὐτῶν, ὡς κακοῦ μόνον αἴτιον· ὁμοίως κ(αὶ) κάστ[ανα ...

μὴ κατασκευάζεσθαι ἐν παντὶ τῷ ῾Αγίῳ ῎Ορει τούτῳ, οὔτε πίνεσθαι παρὰ τῶν ἐνασκουμένων, ὡς κακῶν μόνον αἴτιον, οὐδεμιᾶς δ᾽ ὠφελίας[j)] πρόξενον, ὁμοίως τε καὶ κάστανα ὅλως μὴ συλλέγεσθαι εἰς πρᾶσιν παρ᾽ οὐδενός, ἀλλ᾽ εἰς ἰδίαν χρῆσιν. ἀπέχειν δὲ τούτους πάντας πάσης διαβολῆς, πάσης συκοφαντίας,

[h)] *in V δ- corr. dal cop. su ἐ- (con spirito depennato) e il primo -ω- da omicron con l'aggiunta successiva (della stessa mano) di un ulteriore occhiello (cfr. supra, nota e)*
[i)] διαμένωσιν A^c [j)] *così A^m (cfr. supra, nota g)*

[4] Sono qui presenti echi di un passo evangelico, vale a dire *Io.* 13, 34; A[c] scrive κατὰ τὴν Ἰω(άνν)ου ἐντολήν.

[5] Sull'organizzazione dei κελλία cfr. Amand de Mendieta, Mount Athos (cit. supra, p. 343, nota 1) 199ss.

[6] ῾Ρακίον (ῥακί o anche, al femminile, ῥακή) è voce neogreca di origine turca per indicare una bevanda fortemente alcolica, di norma più specificamente l'acquavite: cfr. Demetrakos, Μέγα Λεξικόν (cit. più indietro, p. 358, nota 40) 6388 (*s. v.* ῥακή) e Dizionario greco moderno–italiano (cit. supra, p. 358, nota 40) 861 (*s. v.* ῥακί).

(22) παντὸς ἐξωτερικοῦ[7], καὶ παντοίων γραμμάτ(ων) πλαστῶν, τῶν εἰς κοινὴν ζημί̣α̣ν̣ συντει[νόντων ...

παντὸς ἐγκαλεσμοῦ ἐξωτερικοῦ[7], ἂν δέ τι εἰρηνικῶς καὶ ἐκκλησιαστικῶς θεωρεῖσθαι· μακράν τε εἶναι καὶ παντοίων γραμμάτων πλαστῶν, τῶν εἰς ἰδίαν τυχόν, ἢ κοινὴν ζημίαν συντεινόντων. πρὸς δὲ τούτοις ἐκυρώθη, ὅτι ἐάν τις τῶν μοναχῶν ἀγοράσῃ || [A[m] 217] κελλεῖον ἐν τοῖς ὁρίοις μοναστηρίου τινός, ἢ ἐν τῷ Πρωτάτῳ, ἢ ἐν ταῖς σκήταις[8],

(23) εἰ μὲν βουληθείη ἀπελθεῖν ἀλλαχόθι, μὴ ἐπαναλαμβανέτω οὐδέν· ἂν δὲ διωχθῇ, λ[αμβανέτω (?) ... συμ- (?)]

εἰ μὲν βουληθείη ἀπελθεῖν ἀλλαχόθι, οὐδέν τι μὴ ἐπαναλαμβανέτω[k)], ἂν δὲ διωχθῇ, λαμβανέτω ἅτινα δέδωκεν. οὐδόλως δὲ σῖτον ἢ κριθὴν ἔνδον τοῦ ῾Αγίου τούτου ῎Ορους μὴ σπείρειν, πλὴν ὀσπρίων διαφόρων, ἵνα μήτι

(24) [συμ]βησόμενα· ἀπεμπωλεῖσθαι δὲ τὰ λεπτοκάρϊα ὀφεί̣λεται, ἀνὰ ἄσπρ(α)[9] ἓξ τὸ πινάκϊον̣ [...

συμβῇ· ἀπεμπολεῖθαι[l)] δὲ τὰ λεπτοκάρυα ὀφείλεται ἀνὰ ἄσπρα[9] ἓξ τὸ πινάκιον, τὰ δὲ κεράσια ἀνὰ πέντε, τοῦ ἐλαίου ἡ λίτρα ἀνὰ ὀκτώ, ὑπαρχόντων τῶν μέτρων πάντων ἴσων τοῖς μέτροις τοῖς[m)] ἐκκλησίας τοῦ Πρωτάτου.

(25) οὐδὲν οὐδόλως ἐκ τούτων ἐκτὸς ἀπεμπωλούμενον, ἔνδον δὲ τοῦ ῾Αγίου τούτου ῎Ορους̣ [...

οὐδὲν οὐδόλως ἐκ τούτων ἐκτὸς ἀπεμπωλούμενον, ἔνδον δὲ τοῦ ῾Αγίου τούτου ῎Ορους ἅπαντα ἀπεμπωλείσθωσαν. ἱερομόναχοι δὲ καὶ μοναχοὶ οἱ ἐν τοῖς κελλείοις εὑρισκόμενοι, μὴ πορευέσθωσαν ἐν ταῖς τοῦ κόσμου ἐπαρχίαις,

[k)] ἐπαναλαμβάνετο A^m; ἀναλαμβανέτω A^c [l)] *-ο- A^m e A^c solo qui giustamente* [m)] τοῖς A^m *in luogo di* τῆς *(cfr. ibid. 277 [comm.])*

[7] Ἐγκαλεσμός ('azione legale', 'denunzia') è un sostantivo piuttosto raro (dal verbo ἐγκαλῶ, 'chiamare in causa', 'denunziare'), che è usato in un altro testo di normativa ecclesiastica, la Βακτηρία τῶν ἀρχιερέων (cfr. A. G. Mompherratos, Εὑρετήριον καὶ πρόλογοι τῆς Βακτηρίας τῶν ἀρχιερέων. *DIEE* 3 [1889] 129—218: 150); si consulti Kriaras, Λεξικό (cit. supra, p. 358, nota 40), τ. Ε' [Θεσσαλονίκη 1977], 278 (*s. v.*). L'ἐγκαλεσμὸς ἐξωτερικός doveva rappresentare, a mio avviso, una chiamata in giudizio da parte delle autorità 'esterne' per eccellenza, vale a dire quelle turche; infatti, già Crusius, Turcograecia (cit. più indietro, p. 344, nota 2) 343 (*Annotationes* all'epistola di Neophytos di Lavra indirizzata a Theodosios Zygomalas, di cui supra, p. 361 e nota 53), a proposito del testo di un'altra lettera sui disordini scoppiati fra Lavrioti e Filoteiti (supra, p. 362 e nota 54), distingue fra ἐσωτερικὴ κρίσις («nostrum [*scil.* Ecclesiae Graecae] tribunal») e ἐξωτερικὴ κρίσις («Turcarum»).

[8] Meyer, Die Haupturkunden (cit. in precedenza, p. 343, nota 1) 71, sostiene (seguìto da Amand de Mendieta, La presqu'île [cit. supra, p. 343, nota 1] 47 = id., Mount Athos [cit. più indietro, p. 343, nota 1] 109 e nota 2) che qui siano per la prima volta citate le σκῆται; si veda, tuttavia, A⟨lice-⟩M⟨ary⟩ T⟨albot⟩–A. K⟨azhdan⟩, art. Skete. *ODB* 3 (1991) 1909.

[9] Moneta d'argento di basso valore, usata ancora sotto la dominazione turca: cfr. Ph. G⟨rierson⟩, art. Asper. *ODB* 1 (1991) 211.

(26) αἰτεῖν ἀδελφάτα[10], ἢ σαραντάρϊα[11], ἢ ἄλλά τινα πρὸς ἴδίαν χρῆσϊν· πρὸς τούτοις [...

αἰτεῖν ἀδελφάτα[10] ἢ σαραντάρια[11], ἢ ἄλλα τινὰ πρὸς ἰδίαν χρῆσιν, μόνοις γὰρ τοῖς καθολικοῖς μοναστηρίοις ἐδόθη, εἰς τὸ βοηθεῖσθαι διὰ τὰς πολλὰς καὶ μεγάλας, ἃς ἔχουσι χρείας· πρὸς τούτοις ὥρισθαι καὶ ταῦτα κεκύρωται ῥητῶς, ἵνα μηδεὶς ἐκ πάντων τῶν ἐνασκουμένων ἐν τῷ Ἁγιωνύμῳ Ὄρει τούτῳ ἔχῃ ἄδειαν πωλεῖν ἢ ἀγοράζειν ἢ ῥάσα, ἢ μανδύα, ἢ καμηλαύκια ἢ γρίζα[12], ἢ ἄλλο τι παντοῖον ἐξ ὧν

(27) ἐργάζονται, καπηλικῶς καὶ αἰσχροκερδῶς, οὐ γὰρ εὔλογον, λαμβανέτω δὲ τὸν μισθ[ὸν ...

ἐργάζονται [καπηλικῶς][n)] καὶ αἰσχροκερδῶς, οὐ γὰρ εὔλογον, λαμβανέτω δὲ τὸν μισθὸν τοῦ κόπου αὐτοῦ, καὶ τὴν ἀξίαν τιμὴν τῆς ὕλης ἐκείνης, ἐνδιακρίτως τοῦτο πωλῶν καὶ ἀδελφικῶς, τὴν ἰδίαν ζωάρκειαν καὶ μόνον πραγματευόμενος.

(28) ἔξω δὲ ἐν ταῖς σκύταις[o)] μὴ ἐξέστω οὐδενὶ τῶν ἐνασκουμέν(ων) ἐκεῖ ἀμπελῶνας ἔχων· ὀλ[ίγα (?) ...

ἔξω δὲ ἐν ταῖς σκήταις μὴ ἐξέστω οὐδενὶ τῶν ἐνασκουμένων ἀμπελῶνας ἔχειν· ὀλίγα δέ τινα κλήματα, διὰ τὸ τρώγειν σταφυλλάς[p)], ἂν δὲ ἐθέλῃ ἀμπελῶνας ἔχειν πολλούς, ἀπέρχεσθαι ἐν μοναστηρίῳ καὶ ὑποτασσέσθω ὡς εὔλογον, οὐ γὰρ πολυκτήμονα τὸν[q)] ἀσκητὴν ὀφείλει εἶναι, ἀλλ' ὀλίγοις ἀρκούμενον.

(29) φυλάττειν πρὸ πάντων κ(αὶ) μετὰ πάντων ὀφείλοντες πάντες ἱερομόναχοι κ(αὶ) μοναχ[οί ...

φυλάττειν δὲ πρὸ πάντων καὶ μετὰ πάντων ὀφείλοντες πάντες ἱερομόναχοί τε καὶ μοναχοί, ὅλως μὴ προσδέχεσθαι ἐν τοῖς ἔξω[r)] κελλείοις ἢ ἐν ταῖς χώραις μοναχὰς καλογραίας, ὡς συναδελφὰς δῆθεν,

[n)] *lacuna in A (strappo della pergamena: cfr. A^m ad loc.) colmata grazie ad A^c (copia prima del danno in A!) e V* [o)] σκύταις *corr. dal cop. su* σκήταις *in V* [p)] *così A^m (cfr. ibid. 277 [comm.])* [q)] τὴν A^m; τὸν A^c [r)] *A^m 217, lin. 28 (*ἐν τοῖς ἔξω*)—218, lin. 2 (*ἔχωσι*) om. A^c*

[10] Per ἀδελφᾶτον, una sorta di vitalizio assegnato a singoli monaci, che in alcuni τυπικά viene esplicitamente vietato, cfr. P. M⟨AGDALINO⟩, art. Adelphaton. *ODB* 1 (1991) 19.

[11] Σαραντάρι (cfr. DEMETRAKOS, Μέγα Λεξικόν [cit. supra, p. 358, nota 40] 6469 [*s. v.*]) dovrebbe significare qui una somma o un tributo di 40 denari, che i monaci tenterebbero di procurarsi al di fuori della propria comunità, atteggiamento che viene stigmatizzato dal Patriarca.

[12] Si tratta di indumenti utilizzati dai monaci ortodossi: cfr. DEMETRAKOS, Μέγα Λεξικόν (cit. supra, p. 358, nota 40) 6392 (*s. v.* ῥάσο[ν], τό; veste nera ecclesiastica), 4466 (*s. v.* μανδύα [ἡ] / μανδύας [ὁ], che dovrebbe essere una sorta di mantello adoperato dai monaci), nonché KRIARAS, Λεξικό (cit. in precedenza, p. 358, nota 40), τ. Θ' [Θεσσαλονίκη 1985], 318 (*s. v.* μανδύτης [ὁ], che equivale al precedente, ma in uso presso l'alto clero), τ. Ζ' [Θεσσαλονίκη 1980], 310 (*s. v.* καμηλαύκι[ν], τό: tipico copricapo dei membri della Chiesa ortodossa), τ. Δ' [Θεσσαλονίκη 1975], 379 (*s. v.* γρίζο, τό: generica veste di colore grigio, non necessariamente indossata soltanto dal clero).

(30) εὐκατηγόρητον γὰρ καὶ ἐπίψογον, καὶ οὐδὲ πά[θους(?)] ἔσται χωρίς, καὶ τῆς τῶν [...

εὐκατηγόρητον γὰρ καὶ ἐπὶ ψόγον, καὶ οὐδὲ πάθους ἔσται χωρίς, οὐδὲ τῆς τῶν πολλῶν κατακρίσεως, ἀλλὰ καὶ ἀπηγορευμένον τοῖς ἱεροῖς κανόσι μὴ ψυχικὴν φέρον τὴν βλάβην καὶ τὴν ἀπώλειαν. Ἐπεὶ οὖν ταῦτα πάντα ἐπιστώθημεν καὶ ἐβεβαιώθημεν καὶ ἠξιώθημεν ἐπιβεβαιώσασθαι αὐτά,

(31) σ[...]μῶς κ(αὶ) ἐν ἁγίω πν(εύματ)ι ἐντ[ελλ]όμεθα[13], γνώμῃ κ(αὶ) τοῦ ῥηθέντος ἁγϊωτ(ά)τ(ου) π(ατ)ρι[άρχου ...

γράφοντες ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀποφαινόμεθα[13], γνώμῃ τοῦ τε ῥηθέντος ἁγιωτάτου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας κὺρ Σιλβέστρου, τοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητοῦ || [A^m 218] ἀδελφοῦ τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ συλλειτουργοῦ, καὶ τῶν ἐντυχόντων ἀρχιερέων,

(32) ἵνα ἅπαντα ταῦτα στέργητε φυλάσσητε κ(αὶ) δϊατηρῆτε ἀπαρενσάλευτα[14], ὡς κ(αὶ) [...

ἵνα ἅπαντα ταῦτα διατηρεῖν χρέος ἔχωσι καὶ στέργειν καὶ διαφυλάσσειν ἀπαρενσάλευτα[14], πάντες οἱ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει τούτῳ ἐνασκούμενοι, ὡς καὶ ὑπέσχετο καὶ ὡς εὔλογον καὶ δίκαιόν ἐστιν. ὃς δέ τι τούτων παραβῆναι τολμήσει, ἱερωμένος μὲν ὤν, ἀργὸς ἔστω,

(33) τῶν [μονα]χῶν δὲ λαϊκῶν [.......]ων, ἀφορ[ισ]μ[ένος ἔστ]ω ἀπὸ Θ(εο)ῦ κ(αὶ) κατηραμ[ένος ...

τῶν μοναχῶν δὲ λαϊκῶν ἢ ἄλλων, ἀφορισμένος ἀπὸ Θεοῦ παντοκράτορος καὶ κατηραμένος καὶ ἀσυγχώρητος καὶ μετὰ θάνατον ἄλυτος καὶ ταῖς ἀραῖς τῶν τιη θεοφόρων πατέρων ὑπόδικος,

(34) κ(αὶ) π[αιδευ]θή[σε]ται κ(αὶ) τρόποις ἄλλοις [οὐ]δεὶ[ς] [....] ἔσται αἴτϊος· φροντ[...[15]

καὶ παιδευθήσεται καὶ τρόποις ἄλλοις καὶ οὐδεὶς ἔσται αἴτιος ἢ αὐτὸς ἑαυτῷ·

(35) ἐπὶ τού[τοις] γὰρ ἅπασιν ἐγένετο κ(αὶ) τὸ παρὸν ἐπιβεβαιωτήριον[16], κ(αὶ) πέμπεται ὑμῖν εἰς ..[...

ἐπὶ τούτοις γὰρ ἅπασιν ἐγένετο καὶ τὸ παρὸν ἐπικυρωτικὸν σιγιλλιῶδες ἡμέτερον συνοδικὸν γράμμα[16] καὶ τοῖς ἐν τῷ Ἁγιωνύμῳ Ὄρει πέμπεται εἰς δήλωσιν καὶ ἐκπλήρωσιν καὶ ἀσφάλειαν· κατὰ τὸ ͵ζπγʹ ἔτος· ἐν μηνὶ σεπτεμβρίῳ, ἰνδικτιῶνος γʹ[s)].

[s)] κατὰ τὸ ͵ζπγʹ ἔτος· ἐν μηνὶ σεπτεμβρίῳ, ἰνδικτιῶνος γʹ A^m; ͵ζπγʹ σεπτεμ. δ.' *(il segno dell'espressione grafica dell'indizione viene erroneamente considerato come giorno del mese!)* = 1575 *(sic!)* ἀπὸ Χριστοῦ A^c

[13] Nel γράμμα di Metrophanes III dell'anno 1580, vergato, come ho sostenuto in precedenza, da Theodosios Zygomalas, indirizzato al metropolita di Filadelfia in Venezia (ed. MANUSAKAS, Ἀνέκδοτα [cit. più indietro, p. 359, nota 48] 17—21 [nr. 5]), sono utilizzati entrambi i verbi tipici per la *dispositio*: ἀποφαινόμεθα καὶ ἐντελλόμεθα (ibid. 18, linn. 3—4).

[14] Cfr. supra, pp. 357—358 e note 40—43.

[15] Il testo mancante in questa linea di V (espressione introdotta forse da una forma del verbo φροντίζω) doveva differire da quello conservato allo stesso punto in A e ne costituiva assai probabilmente un ampliamento.

[16] Cfr. supra, pp. 363—365 e note 63—69.

† Ἱερεμίας ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης
† Σίλβεστρος ἐν Θεῷ πάπας καὶ πατριάρχης τῆς μεγάλης καὶ ἱερᾶς Ἀλεξανδρείας, καὶ κριτὴς τῆς οἰκουμένης
† ὁ Ἡρακλείας Γεράσιμος[17]
[† ὁ Νικομηδείας Σισίννιος][18]
[† ὁ Θεσσαλονίκης Ἰωάσαφ][19]
[† ὁ Τραϊανουπόλεως Νικάνωρ][20]
[† ὁ .... Δ.........ιος]
[† ὁ Ναυπλίου καὶ Ἄργους Διονύσιος][21]
[† Γεράσιμος ἀρχιεπίσκοπος ....]
[† Ἰωάσαφ Κ...................]
[† ὁ ταπεινὸς ἐπίσκοπος Μύρων Διονύσιος][22]
[† ....]
[† ....]

[17] In A^m si leggono soltanto queste prime tre sottoscrizioni; A^c copia esclusivamente le sottoscrizioni dei due patriarchi e aggiunge καὶ ἕτεροι δώδεκα (in realtà undici) ἀρχιερεῖς. Poiché nel settembre 1574 fu riunito un unico sinodo che deliberò sia il σιγιλλιῶδες γράμμα alla nostra tav. 4, sia il σιγιλλιῶδες γράμμα συνοδικόν edito in A^m (cfr. più indietro, pp. 366—367 e nota 77), abbiamo tentato, seguendo per quanto possibile i tracciati dei *monokondylia* riprodotti alla tav. 4, assai ridotta rispetto alle dimensioni originali della pergamena, di ricostruire alcune delle sottoscrizioni apposte sùbito dopo quella di Gerasimos di Eraclea in A e da Meyer non riportate. I prelati sottoscrittori sono ordinati secondo la successione individuabile alla tav. 4 e, nei casi dubbi, ricorrendo alle liste edite in J. Darrouzès, Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, vol. I: Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes. Paris 1981. Informazioni sui singoli metropoliti sono desunte da G. Fedalto, Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series episcoporum Ecclesiarum christianarum orientalium, vol. I: Patriarchatus Constantinopolitanus. Padova 1988 (per Gerasimos metropolita di Eraclea cfr. ibid. I 276).

[18] Fedalto, Hierarchia, cit., I 96.

[19] Fedalto, Hierarchia, cit., I 427; cfr. anche supra, p. 366, nota 74.

[20] Fedalto, Hierarchia, cit., I 328.

[21] Fedalto, Hierarchia, cit., I 514; cfr. anche Crusius, Turcograecia (cit. a p. 344, nota 2) 320—321 (lettera di Dionysios, metropolita di Nauplion e Argos a Theodosios Zygomalas, ancora denominato νοτάριος [vd. *Addendum* I. 3]).

[22] Non documentato in Fedalto, Hierarchia, cit., I.

Addenda

I. Dopo aver consegnato il presente contributo alla redazione di *JÖB*, mi è stato possibile esaminare in xerocopia, grazie alla cortesia del Mag. Christian Gastgeber (Vienna), il codice di Gotha, Forschungs- und Landesbibliothek, Chart. A 386, rimasto sinora, a quanto mi consta, praticamente sconosciuto alla ricerca. Tale manoscritto contiene materiali originali di estremo interesse, giunti in Germania da Costantinopoli attraverso Stephan Gerlach. Si tratta soprattutto di documenti patriarcali (quasi esclusivamente di Hieremias II, almeno in un caso di Metrophanes III), di suppliche e petizioni su diversi argomenti pervenute alla cancelleria della Μεγάλη Ἐκκλησία da alti prelati e figure eminenti dell'ortodossia, nonché da personaggi di varia estrazione comunque in contatto con il Patriarca e con il suo πρωτονοτάριος Theodosios Zygomalas; di quest'ultimo e di suo padre Ioannes sono conservate anche epistole autografe e scritti varî raccolti per i dotti protestanti tedeschi. Tutti questi originali sono ora rilegati assieme nel volume e recano ancora sia le annotazioni dorsali con l'indicazione dei destinatari sia tracce evidenti della piegatura effettuata per la spedizione. Ho l'intenzione di pubblicare in una monografia le missive tramandate nel codice di Gotha, che in parte erano già note grazie alla «Turcograecia» di Crusius e alle copie da questi approntate, ad es. nel Tyb. Mb 37 (e talvolta pubblicate sulla base del *Tybingensis* in Legrand, Notice [cit. a nota 3]), ma che in molti casi risultano ancora inedite. Ad un rapido e sommario spoglio della documentazione trasmessa nel manoscritto di Gotha sono emersi i seguenti dati a integrazione di quanto esposto nelle pagine precedenti:

1) la lettera del patriarca Hieremias II, indirizzata a Iakob Andreae e a Martin Crusius (1574, settembre—dicembre) e pubblicata nella «Turcograecia» (supra, p. 356s. e nota 37), fu sicuramente vergata da Theodosios Zygomalas; è, infatti, quanto si evince dall'analisi grafica dell'originale con sottoscrizione autografa del Patriarca conservato ai ff. 5^r—6^r (doc. nr. 1) del codice di Gotha. La scrittura del πρωτονοτάριος patriarcale è qui assai caratteristica e si presenta nel suo andamento più classico, simile all'esempio del Vat. gr. 2646 (f. 26^r); è, inoltre, confermata la variante ortografica πέρισυ in luogo di πέρυσι nell'*incipit*. Al f. 6^v del *Gothanus* si osserva un'annotazione dorsale di mano del Crusius che recita: *Patriarchae Constantinopolitani Epistola, Tybinga(m) die .4. Ianuar. 1575. allata.* Trova, dunque, riscontro anche la datazione alla fine del 1574.

2) La lettera di Neophytos di Lavra a Theodosios Zygomalas, sinora nota solo attraverso la «Turcograecia» (supra, p. 361 e nota 53), è trasmessa, anche qui in originale e con la firma del mittente, nel *Gothanus* Chart. A 386, f. 65^r; sul *verso* si legge l'annotazione dorsale di mano di Neophytos con l'indicazione del destinatario.

3) Nel volume conservato a Gotha si trovano testimonianze di tre dei dignitari ecclesiastici che sottoscrissero gli atti deliberati nel sinodo del settembre 1574 (supra, p. 376 con nota 17 del commento). Vi è documentato in particolare Gerasimos, metropolita di Eraclea (supra, p. 376 con nota 17 del commento), al quale fu assai verisimilmente indirizzata la lettera di Hieremias II contenuta al f. 25^r del *Gothanus* e databile con tutta probabilità al 1576, ottobre. Inoltre, al f. 50^r del codice (originale di un ἐξαρχικὸν ⟨γράμμα⟩, quasi sicuramente del 1572, agosto) si riconosce la sottoscrizione di Ioasaph, metropolita di Tessalonica (supra, p. 376 con nota 19 del commento; vd. anche p. 366 e nota 74); questi ancora è l'autore di una missiva (con firma autografa) indirizzata al πρωτονοτάριος Theodosios Zygomalas (data: 24 settembre, senza indicazione dell'anno; *post* 1574) e presente nel *Gothanus* a f. 97^r (sul *verso* annotazione dorsale con il destinatario) — un'altra lettera di Ioasaph è pubblicata in Crusius, Turcograecia (cit. a nota 2) 326. Infine, nel manoscrit-

to di Gotha (f. 90r; sul *verso* indicazione del ricevente) è custodito anche l'originale (scrittura molto simile a quella di Manuel Malaxos) della lettera edita nella «Turcograecia» e inviata a Theodosios Zygomalas da Dionysios, metropolita di Nauplion e Argos (cfr. supra, p. 376 con nota 21 del commento). In questi documenti le sottoscrizioni originali dei prelati (Ioasaph e Dionysios) corrispondono sin nei minimi dettagli a quelle apposte nel σιγιλλιῶδες γράμμα del settembre 1574 (la nostra tav. 4).

4) A proposito della missione esarcale compiuta da Theodosios Zygomalas (supra, p. 345 e nota 3, 362 e nota 55), segnalo che nel codice di Gotha (ff. 29r—30r) è riportata una traduzione latina del γράμμα ἐξαρχικόν di Hieremias II (1576) edito da Legrand, Notice (cit. a nota 3) 184—186 (App. nr. 8), sulla base della copia greca conservata nel Tyb. Mb 37 di Crusius (ff. 7r—9v). Nello stesso codice di Tubinga (ff. 16r—18v) è tramandato un apografo, vergato dal Crusius nel 1579, di una descrizione del Monte Athos redatta da Theodosios Zygomalas per Stephan Gerlach.

II. Per quanto concerne il f. 26 del Vat. gr. 2646 e la sua successiva riutilizzazione quale legatura morbida in pergamena di un volume destinato ad una biblioteca occidentale (cfr. supra, pp. 352—355), aggiungo che una copertura simile, costituita da un foglio di pergamena non scritta, tuttavia senza rinforzo di cartone, si rileva nel cod. Vat. gr. 2386, interamente copiato da Ioannes Malaxos e appartenuto, prima di entrare nella Biblioteca Vaticana nel 1912, al Collegio Romano (cfr. De Gregorio, Studi II [cit. a nota 35] 203 [con note 43—45 e figg. 9—10 fuori testo]).

III. L'espressione ἐπιβεβαιωτήριον γράμμα, che è utilizzata quale denominazione del tipo di documento nell'originale di Hieremias II ora conservato nel Vat. gr. 2646, f. 26r (supra, p. 364 e note 67—68; 375, lin. 35), si ritrova in un altro atto dello stesso Patriarca di Costantinopoli per il monastero della Vergine di Kosinitza (1573, novembre), con l'aggiunta dell'attributo σιγιλλιῶδες: vd. B. Atsalos, Η ονομασία της Ιεράς Μονής της Παναγίας της Αχειροποιήτου του Παγγαίου, της επονομαζομένης της Κοσινίτσης ή Εικοσιφοινίσσης. Δράμα 1996, 71, nr. 23 (doc. stilato *in loco*, sicuramente durante la missione patriarcale in Macedonia [supra, p. 361 e nota 50]); cfr. anche ibid. 80, nr. 41 (1707, giugno: Πατριαρχικὸν συνοδικὸν σιγιλλιῶδες ἐπιβεβαιωτήριον γράμμα di Gabriel III).

IV. A proposito della biografia di Theodosios Zygomalas (supra, pp. 355—356 e note 34—35) si veda ora anche St. Perentidis, Théodose Zygomalas et sa Paraphrase de la Synopsis minor *(Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe* 5). Athènes 1994, spec. 11—99.

Fonti delle illustrazioni

Tavv. 1—2: foto Biblioteca Apostolica Vaticana.
Tavv. 3—4: foto Centre d'histoire et civilisation de Byzance (Collège de France, Paris; per gentile concessione del Prof. Jacques Lefort).

ANNA PONTANI / PADOVA

CROCI LIGNEE D'ALTARE POSTBIZANTINE CONSERVATE IN ITALIA E IN AUSTRIA*

Con otto tavole

«Quindici croci lavorate in bosso con estrema diligenza, ad uso della chiesa greca» costituiscono il nr. 2163 del catalogo della collezione Obizzi, redatto nell' 1806 dall'archeologo romano Filippo Aurelio Visconti, quando

* Questo lavoro non si sarebbe potuto compiere senza l'aiuto di Ewald Kislinger e Filippo Maria Pontani jr: il primo mi ha fornito un' imponente documentazione bibliografica (a cominciare dalla tempestiva segnalazione dell'articolo di Różycki sulla croce di Cracovia, che ha orientato in modo diverso i miei studi sull'argomento già iniziati) e mi ha aiutato nell'esame della croce di Mariazell; l'altro ha visto con me tutte le croci italiane e mi ha soccorso con la sua *acies oculorum et ingenii* nella lettura delle iscrizioni (a lui si deve l'interpretazione delle seguenti: Sant'Oreste IV/ 5, V/6, zoccolo/ 7; Mariazell zoccolo/3; Firenze zoccolo/5 e 7; Gazzada zoccolo/ 4). Materiali e suggerimenti mi sono venuti da don Piero Allegrini (Matelica), Adriano Alpago Novello (Belluno), Kirsten Aschengreen Piacenti (Firenze), Massimo Bernabò (Firenze), Helmut Buschhausen (Vienna) Massimo Capuani (Milano), Piero De Iulis (Sant' Oreste), Georgia Foukaneli (Atene), don Aldo Franci (Pienza), Heidelinde Fell (Graz), Laura Martini (Siena), Giuseppe Marzoli (Gazzada), Mario Scalini (Firenze), Helmut Trnek (Vienna). Solo una monografia consentirebbe di esporre in modo esauriente tutte le questioni che l'argomento qui trattato implica per la sua ampiezza e per la sua novità. In questa sede mi limiterò ad una prima, sommaria presentazione del materiale che ho studiato, senza trattare, per ragioni di spazio, i problemi linguistici posti dalle iscrizioni pubblicate nel catalogo (per le quali metto in conto in anticipo la possibilità di essere incorsa in errori di interpretazione e identificazione del testo e dei soggetti, cui si potrà porre rimedio anche con la lettura delle iscrizioni presenti nelle croci che non ho ancora studiato). I problemi di iconografia veterotestamentaria posti dall'esame delle scene rappresentate nel piedistallo di alcune croci comprese nel mio catalogo, sono stati studiati da Massimo Bernabò: il suo lavoro, per questa parte complemento indispensabile del mio, per ragioni di spazio sarà pubblicato nel prossimo numero di questa stessa rivista, al quale rimandano i riferimenti che ad esso ho dovuto fare nelle pagine seguenti. Agli specialisti si lascia l'indagine sugli aspetti propriamente storico-artistici delle croci, i quali sono fuori dell'ambito delle mie competenze. Oltre al non detto, anche tutto quello che in questa sede è detto senza esaustive argomentazioni, sarà ripreso e detto meglio nei miei studi in fieri sulle altre croci che qui non ho preso in considerazione perché, pur essendomi nominalmente e bibliograficamente note, mi sono tuttavia rimaste sinora materialmente inaccessibili.

quella cospicua e famosa raccolta di antichità si trovava ancora nel castello del Catajo, nei pressi di Padova[1]. E' fatto ben noto che gran parte di essa finì a Vienna, dove molti dei pezzi che la costituivano si possono vedere ancora oggi, dislocati nei vari fondi del Kunsthistorisches Museum.

Se si confronta la sommaria indicazione relativa alle croci di legno greche fornita dal catalogo Visconti con quanto si legge su di esse nel cosiddetto inventario Bozza della medesima collezione[2], si apprende che il Visconti aveva raccolto sotto un solo numero oggetti dalle caratteristiche solo in parte uguali. Infatti, dall'inventario notarile si viene a sapere che nel castello del Catajo, «Nella camera prima avanti di entrare nel Museo», «Nelli due scaffali diffesi da sei lastre per uno, situati lateralmente alla porta d'ingresso della detta stanza [...]», nella «Seconda casella» del primo scaffale, erano esposte «Due croci a basso rilievo di legno con molte figure sacre sforate»; nella «Terza casella»: «Due croci di legno di basso-rilievo traforate con figure sacre»; nella «Quarta casella»: «Due croci di legno di basso-rilievo sforate»; nella «Sesta casella»: «Una croce con piedistallo intagliata a bassi-rilievi sforati». Nel secondo scaffale, «cioè in quello situato a sinistra di chi entra», nella «Casella terza» erano conservate «Due croci di legno con piedestalo a basso rilievo forate», e nella «Casella sesta»: «Quatro croci di legno intagliate a figure forate rappresentanti cose sacre»[3].

Si può osservare che nella collezione Obizzi, la cui gloria era costituita da reperti archeologici e opere d'arte classica, la scultura lignea post-bizantina era singolarmente ben rappresentata dalle croci sopra elencate[4].

---

[1] Cfr. Documenti inediti per servire alla storia dei Musei d'Italia pubblicati per cura del Ministero della Pubblica Istruzione III. Firenze-Roma 1880, 79. Le complesse vicende legate al passaggio di questa collezione dai marchesi Obizzi agli Estensi e poi agli Asburgo di Vienna, sono narrate da L. RIZZOLI, Il Castello del Catajo nel Padovano e il testamento del Marchese Tommaso degli Obizzi (3 giugno 1803). *Archivio Veneto-Tridentino* 7–8 (1923) 127–146.

[2] L'inventario (= n. 3) fu redatto con professionale precisione e attendibilità dal notaio padovano Giuseppe Bozza «nella notte tra il 2 e il 3 di giugno 1803», alla vigilia della morte del marchese Tommaso, ultimo esponente del casato Obizzi, il quale nel corso di trent'anni aveva messo insieme la collezione.

[3] Cfr. PAOLA e PIER LUIGI FANTELLI, L'inventario della collezione Obizzi al Catajo. *Bollettino del Museo Civico di Padova* 71 (1982) 101–238: 161–164. Il notaio Bozza non dice che queste croci sono di bosso né che sono «ad uso della chiesa greca»; inoltre nell'inventario il loro numero complessivo (13) è inferiore di due unità a quello dato dal catalogo Visconti.

[4] Ma la „Kleinkunst“ in legno post-bizantina (per la quale non esiste una trattazione complessiva: solo cenni, per es., nella Ἐκκλησιαστικὴ ξυλογλυπτική di S. A. PAPADOPOULOS, in: Νεοελληνικὴ χειροτεχνία. Atene 1969, 49–52) si esprime anche con manufatti diversi dalle croci, come spesso è ricordato dagli storici dell'arte e si evince facilmente dai cataloghi. Tra

Ciò non stupisce, se si considera quante è possibile vederne ancora oggi nei musei e nei tesori ecclesiastici italiani: io, per esempio, ho trovato, talora casualmente, croci lignee di varia dimensione e datazione[5], decorate secondo l'iconografia bizantina e provviste di iscrizioni greche, all' Accademia

---

gli oggetti pubblicati si potrebbero citare exempli gratia il piccolo trittico scolpito che è a Venezia, nel Tesoro di San Marco (datato al sec. XVIII): cfr. Il Tesoro di San Marco, opera diretta da H. R. HAHNLOSER. Il Tesoro e il Museo, testi di AA.VV. Firenze 1971, 88–89, cat. n. 110 (A. GRABAR); oppure la vetrina della piccola scultura in legno post-bizantina del Museo Bizantino di Atene, sommariamente descritta da G. SOTIRIOU, Guide du Musée Byzantin d'Athènes. Athènes 1932, 124–126 (oltre a croci, anche medaglioni, trittici, sigilli in legno, opere dei sec. XVI–XVIII). Inediti sono, invece, gli oggetti conservati al Museo degli Argenti di Firenze, nella serie „Intagli in legno“: un tondo entro cornice rettangolare in bassorilievo traforato; un bassorilievo costituito da dodici tondi disposti su quattro file, in parte traforato; un bassorilievo in legno traforato con s. Giovanni Battista e scene della sua vita; un medaglione con montatura a filigrana con smalti, contenente quattro bassorilievi in legno con storie sacre. Tutti hanno iscrizioni greche. Si veda anche l'altarino intagliato a rilievo con il dodekaorton, datato con saldo fondamento alla metà del sec. XVI, descritto e riprodotto in: Byzantinische Kostbarkeiten aus Museen, Kirchenschätzen und Bibliotheken der DDR. Spätantike – Byzanz – Christlicher Osten. Ausstellung im Bode-Museum. Berlin 1977, 62–63 Nr. 117 Taf. 34. Per un esempio di lavoro in legno di età tardo-bizantina cfr. P. M. STRÄSSLE, Ein spätbyzantinisches Holzrelief militär- und kunsthistorisch beurteilt. *Byz* 68 (1988) 382–400. E' datata al sec. XIII la pregevole scultura lignea che si trova dopo il piatto anteriore della legatura, all' interno del ms. Athos, Dionysiou 33 (Vangeli e Salterio): cfr. S. M. PELEKANIDIS, P.C. CHRISTOU, Ch. TSIOUMIS, S.N. KADAS, The Treasures of Mount Athos. I. Athens 1974, 44. In diciotto riquadri, spartiti da cinque medaglioni centrali disposti a croce, sono rappresentati episodi della vita e della Passione di Gesù, ognuno accompagnato da un' iscrizione, mentre un' iscrizione continua corre lungo tutto il bordo esterno. A giudicare dalla riproduzione, la somiglianza tecnica e iconografica con le sculture delle nostre croci è notevole. Che io sappia, nessuno si è occupato di quest' opera, di cui conosco solo la sommaria descrizione che ne dette SP. LAMPROS, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἑλληνικῶν κωδίκων I. ἐν Ἀθήναις 1895, 321 (nr. 3567): per questo non saprei dire con quanto solidi argomenti si attribuisca ad essa la medesima data del codice nel quale attualmente si trova.

[5] Le date che sono scritte sulle croci vanno dal sec. XVII al XIX; le datazioni al sec. XVI sono tutte ipotetiche, fatta eccezione per le croci di cui mi occupo in questo studio e per la data (1503) che si ricava dall'iscrizione in slavo incisa sulla croce che il principe di Moldavia Stefano il Grande fece fare e incorniciare per la sua chiesa nel monastero di Putna, dove è ancora conservata: cfr. O. TAFRALI, Le trésor byzantin et roumain du Monastère de Poutna. Texte. Paris 1925, 3–4 nr. 2; II, Pl. VIII nr. 2; un cenno in L. BRÉHIER, La sculpture et les arts mineurs byzantins. Paris 1936, 33 (rist. London, Variorum Reprints 1973). Si tratta di una croce russa in cipresso, alta cm 45, con diciotto scene scolpite (nove per ogni parte) relative alla vita e alla Passione di Gesù, e con le immagini dei quattro evangelisti. Per quanto so e se le indicazioni di Tafrali sono esatte, tra le croci lignee scolpite con scene cristologiche e datate, questa di Putna è la più antica sinora nota.

Carrara di Bergamo[6], nella Pinacoteca Provinciale di Bari[7], nel Museo degli Argenti di Firenze[8], nel Tesoro del Duomo di Monza[8a]. Ovviamente fuori d'Italia, nei paesi di religione ortodossa, dalla Grecia ai Balcani alla Russia, la documentazione è ben più imponente: mostre di tesori bizantini e post-bizantini con i relativi cataloghi, nonché monografie più o meno scientifiche dedicate ai maggiori monasteri ortodossi greci, balcanici e slavi ne riproducono un gran numero, rendendo questi oggetti familiari anche al pubblico dei non specialisti[9]. Né è inutile ricordare che loro maldestre imitazioni, impreziosite da cornici d'argento, vengono ancora oggi prodotte e vendute a caro prezzo come „croci bulgare" o „ortodosse" anche nei maggiori centri turistici italiani (ne ho viste a Venezia e Firenze).

L'antica e radicata communis opinio su tali oggetti si può riassumere con queste parole di Grabar: piccole icone e croci in legno «finemente intagliato erano confezionate in serie nei conventi del Monte Athos ed anche altrove in altri monasteri dei paesi ortodossi, dalla fine del medioevo fino ai nostri giorni. Di qualità diversa, questi oggetti difficilmente vanno al di là di opere artigianali destinate ai pellegrini»[10].

Come si è già detto, dalla lettura dell'inventario Bozza della collezione Obizzi al Catajo risulta che le croci lignee «ad uso della chiesa greca» lì presenti, non erano tutte uguali. In particolare tre di esse, pur avendo,

[6] F. Rossi, Accademia Carrara 3. Sculture, bronzi, porcellane e ceramiche. Bergamo 1992, 45: croce con storie di Cristo (Inv. Gen. 30, Cat. 42), datata al sec. XVII.

[7] Cfr. Bari, Pinacoteca Provinciale, a cura di Pina Belli D' Elia. Bologna 1972, nr. 71 (croce pettorale di intagliatore bizantino del sec. XVI).

[8] Cfr. Inv. Bg. 2 e 3 intagli in legno, inedite.

[8a] Cfr. A. Merati, Il Tesoro del Duomo di Monza. Monza 1963, 56.

[9] Si possono citare exempli gratia: M. Beza, Byzantine Art in Roumania. London 1940, 4 nr. 2 (a. 1776); S. Petković, The Monastery of the Holy Trinity near Pljevlja. Beograd 1974, 141 figg. 67–68 (sec. XVI); Byzantinische Kostbarkeiten (= n. 4) 63–64 nr. 119–120 (sec. XVI–XVII); D. Medaković, Kloster Savina. Hauptkirche, Schatzkammer, Handschriftensammlung. Beograd 1978, fig. 73–76 (sec.XVIII); Ikonenmuseum Recklinghausen. Eikon. Kirchenschätze des christlichen Ostens. Metallikonen. Recklinghausen 1986, 55, 99–101; A. D. Kominis, Patmos. Treasures of the Monastery. Athens 1988, figg. 19–21 (sec. XVIII), 31 (sec. XVIII), 32 (sec. XVII); Σιμωνόπετρα, Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήνα 1991, 166–168, 185 (sec. XVII–XVIII); Greek documents and manuscripts, icons and applied art objects from Moscow depositories. The International Conference „Creta, East Mediterranean and Russia in 17th c.". Mosca 1995, 84–88. F.M. Pontani jr ha riscontrato (nov. 1995) l'indicazione data da Bréhier (= n. 5) sulla collezione di croci dei sec. XVI e XVII al Musée de Cluny a Parigi (attualmente a Ecouen, Musée de la Renaissance): ne ha trovate sei, «en cèdre du Liban», datate ai sec. XVI–XVII secondo il Catalogue des bois sculptés (manoscritto redatto da Maraucont nel 1925).

[10] Cfr. A. Grabar in: Il Tesoro di San Marco (= n. 4) 89.

come le altre, „figure in bassorilievo" ed essendo „sforate" (cioè ajour), si differenziavano dalle rimanenti perché provviste di un piedistallo[11].

In questo studio ho preso in considerazione soltanto croci di tal genere: «con piedestallo intagliate a bassi-rilievi sforati», per usare le parole del notaio padovano, intendendo che il piedistallo sia anch'esso di legno e a sua volta scolpito con „Mikroschnitzereien"[12]. Ho inoltre ristretto la mia indagine agli esemplàri conservati in Italia e in Austria, in quanto solo essi mi sono stati direttamente e ripetutamente accessibili. Il mio lavoro, pur così circoscritto, non ha mancato il suo scopo precipuo, che era quello di ampliare il recente catalogo di dieci esemplari di tali croci redatto da J. Różycki su base prevalentemente bibliografica, a quanto par di capire, più che autoptica[13]: ad esso, infatti, ho potuto aggiungerne altre otto, una delle quali assolutamente inedita. (Non prendo in considerazione se non per darne i ragguagli bibliografici che mi sono noti, le altre croci sfuggite a Różycki, da me reperite nella letteratura secondaria, ma che sinora non ho potuto vedere direttamente[13a]). Cinque di queste otto croci sono datate e

[11] Già nel 1781 il francescano Francescantonio Tauro, nella sua monografia sulla croce di Feltre (cit. oltre, 409), 57 e n.(a), mette in rilievo la differenza di foggia e di qualità che separa la sua croce con piedistallo da numerose altre di cui è a conoscenza: «[...] il lavoro [*scil.* della croce di Feltre] è greco, ma non rozzo e grossolano, siccom'è quello, che vedesi in parecchie croci fabbricate sullo stesso modello della nostra o dai monaci del monte Libano, o dai Greci negli ultimi secoli» e, ad esemplificazione di queste ultime, ne cita alcune conservate nella stessa Feltre o poco lontano, sempre nel Veneto.

[12] La sola indicazione „con piedistallo" non è sufficiente: dal sec. XVII, infatti, sono numerosissime le croci lignee d'altare che hanno un piedistallo metallico (esempi nella bibliografia citata alla n. 9). La certezza che con quell'espressione l'inventario Bozza intenda un piedistallo di legno intagliato, ovviamente non si può avere, ma è almeno molto probabile, se la croce di Vienna (per cui vedi oltre) proviene dal Catajo.

[13] J. Różycki, Ein unbekanntes Werk des Georgios Laskaris: das geschnitzte Kreuz im Museum der Fürsten Czartoryski Krakau, *Byzantina et Slavica Cracoviensia* 2 (1994) 83–96 + 20 tavole. Delle croci elencate a p. 92, solo quella di Cracovia era inedita; delle altre, otto erano già note ed una è perduta da mezzo secolo.

[13a] Alle croci atonite di Iviron, Esphigmenou, Vatopedi e Lavra (= n. 48), di cui però resta incerta la natura, aggiungo le seguenti: Siviglia, Cattedrale; Londra, Victoria and Albert Museum; Kölliken, Sammlung Dr. Amberg: cfr. Aus der Arbeit der Museen [V.H. Elbern]. *Pantheon* 30 (1972) 56–57; la croce di Londra è segnalata già da J. Beckwith, Crosses from Mount Athos in the Gambier-Parry Collection. *The Burlington Magazine* 109 (1974) 174, che la dice firmata e datata da Giorgio Lascaris 1737 (re vera: 1581!). Una (segnalatami da M. Bernabò, che la notò nel catalogo della mostra ateniese in cui fu esposta nel 1964: Byzantine Art, a European Art. Zappeion Exhibition Hall. Athens 1964, 205 nr. 131) è a Cipro: cfr. G. A. Sotiriou, Τὰ Βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Κύπρου. Α. Λεύκωμα (*Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, Γ). ἐν Ἀθήναις 1935, πίν. 150 (con datazione erronea al 1526, invece che al 1566: cfr. A. Papageorgiou, Masterpieces of the Byzantine Art of

una reca anche il nome dell' intagliatore: le ho trovate a Feltre (a. 1542), Sant'Oreste (a.1546), Mariazell (a.1554), Firenze (a.1580), Gazzada (a.1583, opera di Giorgio Lascaris), Matelica, Pienza e Vienna.

Esse approdarono in questi luoghi per iniziativa di religiosi (Feltre, Sant'Oreste, Mariazell, Matelica, Pienza), che ne dotarono le rispettive chiese, o come parte di collezioni di principi e nobili (Firenze, Gazzada, Vienna). Ma la documentazione superstite non consente di far luce sulla loro origine e sul momento del loro primo acquisto. Le testimonianze più antiche della loro presenza in loco datano al 1619 ca. per la croce di Feltre[14] e al 1660 per quella di Sant'Oreste, ma resta insoddisfatta la curiosità di sapere, ad esempio, come quest'ultima sia giunta in un borgo sperduto privo di tradizioni di cultura[15]. Tuttavia, anche là dove queste non man-

Cyprus [*Republic of Cyprus, Ministry of Communications and Works, Dept. of Antiquities – Picture Book* No. 2]. Nicosia 1965, Pl. XLIX, pp. 36–37; anche questa croce, che si trova nell'antica Μονὴ Σταυροβουνίου (e che, al pari di quelle atonite, non potrò mai vedere, in quanto il monastero non è accessibile alle donne), è firmata da Giorgio Lascaris (per cui vedi oltre).

[14] Vedi oltre, 409. Feltre (Belluno), al centro del territorio che porta il suo nome (Feltrino), a Ovest della valle del Piave, fu per quattro secoli veneziana. Il benessere economico delle principali famiglie feltrine ebbe riflessi anche nella vita culturale della cittadina, in cui fiorirono conventi e biblioteche e lavorarono eruditi e artisti. La fortuna critica della croce comincia quando il 27 maggio 1749 il P. Tauro la „ritrovò" nella chiesa del Convento di S. Spirito. Poiché allora la croce fu datata al 542, si credette che essa fosse stata portata a Feltre dal beato Bernardino Tomitano, la maggiore personalità religiosa della città, che l'avrebbe avuta in dono da alcuni nobili vicentini il 13 gennaio 1493 insieme a una copia della bolla del Concilio di Ferrara-Firenze, ritrovata nello stesso luogo che nascondeva la croce. Quest'ultima, ritenuta di origine greca, sarebbe stata portata in Italia dai Bizantini che presero parte al Concilio del 1438–39: cfr. Tauro (cit. oltre, 409) 18–19.

[15] Sant'Oreste, paese di tremila abitanti, si trova a ca. 50 km da Roma sulla Via Flaminia, ai piedi del Monte Soratte, che è luogo di memorie non solo classiche, ma anche cristiane: sul Soratte, infatti, una leggenda echeggiata anche da Dante (Inf. XXVII 94–95), vuole che si ritirasse papa Silvestro in fuga da Roma per le persecuzioni, prima di essere richiamato da Costantino perché lo guarisse dalla lebbra. Attualmente la croce è custodita presso il Municipio, a Palazzo Canali (un edificio attribuito al Vignola), dove fu trasportata dalla chiesa parrocchiale di s. Lorenzo nel 1874, al tempo della indemaniazione dei beni ecclesiastici (furono proprio l'arciprete L. Leoni e due canonici della chiesa a consegnarla al Comune, per sottrarla alla confisca). E' negli antichi inventari di quella chiesa che si trovano le prime menzione della croce; se si può forse dubitare che la «crocetta di legno intagliato», presente in un inventario del 7 febbraio 1566, sia proprio la nostra, alla quale poco si addice il diminutivo, si riferisce certo ad essa la descrizione che si legge negli inventari del 1660 (di Don Filippo Zelli) e del 1669 (di Don Stefano Clerici): «una croce di legno con il suo piede a otto facce tutta intagliata, che rappresenta nella croce il Testamento Nuovo e nel piede il Testamento Vecchio». Dopo che uscì dalla chiesa di s. Lorenzo, la croce fu rubata nel 1893 e nel 1921, ma entrambe le volte fu rapidamente recuperata.

cano del tutto, come nel piccolo centro di Matelica[16], oppure vantano illustri radici, come nella ben nota Pienza[17], non sembra si siano conservate memorie antiche che attestino la presenza delle croci tra i tesori d'arte di questi centri.

Dopo lo studio attento, anche se qua e là impreciso e ingenuo, di A. Smirnov, dedicato al piedistallo di una croce conservata a Mosca[18], le principali caratteristiche esterne delle croci lignee con piedistallo sono state molto recentemente indicate da Różycki in occasione del suo lavoro sull' inedita croce di Cracovia: si può, pertanto, rimandare alla sua descrizione, limitandosi ad apportarvi a suo luogo i necessari corrigenda e ad aggiungervi gli opportuni addenda. Prima, però, conviene ripercorrere brevemente la fortuna bibliografica che queste croci hanno avuto, da un lato per documentare le difficoltà – sempre le stesse – che gli studiosi, in tempi e luoghi diversi, hanno incontrato nell'interpretarle, dall'altro per cercare di cogliere l'origine di affermazioni ancora oggi correnti su di esse.

Tra le caratteristiche comuni alle croci con piedistallo sinora a me note, due appaiono particolarmente rilevanti: a) le iscrizioni che corredano a mo' di didascalie le scene bibliche ed evangeliche rappresentate nelle nicchie che si aprono su di esse; b) le date che si leggono sotto il piedistallo di tredici fra tali esemplari: alle cinque croci già citate del mio catalogo, vanno, infatti, aggiunte le sei segnalate da Różycki, che si trovano a San Pietroburgo, Ermitage (1549)[19]; in Svizzera, collezione privata (1551)[20]; a Berlino, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz (1566)[21]; a Mosca, Museo Sto-

[16] Matelica (Macerata), nella valle dell'Esino, si trova nel cuore delle Marche. La croce è custodita nel Museo Piersanti, la cui primitiva raccolta si deve a Mons. Venanzio Filippo Piersanti (Matelica 1688–Roma 1761), che a Roma in Curia «fu maestro di cerimonie da Clemente XI, eletto nel 1700, a Clemente XIII, eletto nel 1758. Stando a Roma ebbe modo di collezionare numerose opere d'arte, quadri, arazzi, mobili, arredi liturgici e oggetti vari che poi trasferì nel suo palazzo di Matelica»: cfr. P. ALLEGRINI, Guida di Matelica. Storia – arte – turismo. Matelica 1987, 21.

[17] Pienza è dappertutto famosa per essere la patria del papa Pio II Piccolomini. Mons. MANNUCCI in *La Balzana* (cit. oltre, 420) 132, fuorviato dalla datazione al VI secolo della croce feltrina, non esclude che quella di Pienza possa risalire al sec. XI o XII; «Come essa poi si trovi a Pienza può attribuirsi ai tanti donativi fatti da Pio II alla sua Cattedrale: donativi che esso ricevette in devoto omaggio da Tommaso Paleologo, despota della Morea».

[18] A. SMIRNOV, Grečeskij derevjannyj reznoj postavec pod krest iz sobranija gos. Akademii istorii material'noj kul'tury. *SK* 1 (1927) 147–156.

[19] Cfr. Różycki 92 n. 11.

[20] Cfr. Ikonenmuseum Recklinghausen (= n. 9) 100 Nr. 146 (riproduzioni pp. 33, 55).

[21] Cfr. A. EFFENBERGER – H.G. SEVERIN, Das Museum für spätantike und byzantinische Kunst. Mainz 1992, Nr. 157; tra le numerose riproduzioni di questa croce (oltre,

rico Statale, sez. bizantina, Inv. 1681 (1567)[22]; a Zurigo, Galleria Sophia (1569)[23]; a Cracovia, Museo Czartoryski (1570)[24]; sono datate, come si è già detto, anche le croci di Cipro, Stavrovounion (1566) e di Londra, Victoria and Albert Museum (1581). E' opportuno osservare che la data è sempre espressa in modo completo, cioè con l'indicazione del giorno, del mese, dell'anno; la stessa precisione ho osservato anche altrove nella datazione di opere d'arte post-bizantine: cito exempli gratia la data e la firma apposte da Teofane di Creta negli affreschi eseguiti alle Meteore nel nartece del Monastero di San Nicola Anapavsàs (12 ottobre 1527) e nel katholikòn del Monastero della Trasfigurazione (8 novembre 1552); la data e la firma apposte da suo figlio Neofito agli affreschi del naòs della Metropoli di Kalambaka, in Tessaglia (15 agosto 1573)[25]. Ancor prima il misterioso Vittore, che dipinse il cosiddetto ritratto di Carpaccio, conservato a Venezia nella collezione di Palazzo Giustiniani-Recanati alle Zattere, datò il quadro al 28 agosto 1522[26]; «21 aprile 1546» si legge sull'icona del Museo dell'Istituto Ellenico di Venezia, rappresentante una Deisis con donatori[27]. Ignoro se l'uso di apporre date così circostanziate si riscontri spesso anche in Occidente: oltre ai noti esempi di van Eyck, a me viene in mente solo la porta in legno della Biblioteca Malatestiana di Cesena, firmata e datata da Cristoforo da San Giovanni in Persiceto: «1454 adi 15 dagosto»[28].

Va poi detto che sette croci sono accomunate dalla caratteristica di recare sotto il piedistallo, oltre la data, anche il nome dell'intagliatore che

ovviamente, a quella del citato catalogo), che sarebbe qui superfluo elencare, ricordo almeno il dettaglio di due sue nicchie in: Byzantine and Post-Byzantine Art. Athens. Old University July 26th 1985–January 6th 1986. Athens 1985 (nell'occhiello della sezione „Minor Sculpture").

[22] Cfr. Katalog sobranija drevnostej grafa Alekseja S. Uvarova, Otd. VIII–XI. Moskva 1908, 133 tavv. IX–X; Różycki 92 n.14.

[23] Per il cortese tramite del dott. Massimo Capuani (Milano) ho potuto vedere una riproduzione della croce fornita dalla stessa galleria antiquaria.

[24] Cfr. Różycki.

[25] Cfr. M. Chatzidakis, Recherches sur le peintre Théophane le Crétois. *DOP* 23–24 (1969–1970) 344, 347,352 (rist. in Id., Etudes sur la peinture postbyzantine. London, Variorum Reprints 1976, V).

[26] Cfr. M. Chatzidakis, Ἕλληνες ζωγράφοι μετὰ τὴν ἅλωση (1450–1830) I (*Κέντρο Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν*, 33). Ἀθήνα 1987, 191.

[27] Cfr. M. Chatzidakis, Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la Collection de l'Institut (*Bibliothèque de l'Institut Hellénique d' Etudes Byzantines et Post-byzantines de Venise* 1). Venise 1962, 21.

[28] Cfr. La Biblioteca Malatestiana di Cesena, a cura di L. Baldacchini. Roma 1992, 81, 86.

le eseguì: un Giorgio Lascaris, infatti, firmò le croci del 1551, 1566, 1567, 1569 elencate da Różycki, quella da me trovata a Gazzada, del 1583[29], nonché quelle di Cipro, del 1566, e di Londra, del 1581. Infine, un dettaglio che, fra le croci da me esaminate, si riscontra solo in quelle di Feltre, Sant'Oreste e Pienza: tutte e tre sono sovrastate da un pellicano, inserito nella croce attraverso un foro praticato nella bocca di un mascherone scolpito a bassorilievo in alto sul braccio lungo della croce medesima[30]. La presenza del mascherone[31] con la bocca forata in quasi tutte le croci da me esaminate e in quella di Cracovia, assicura che il pellicano era previsto come parte integrante dell' insieme: per cui le croci che ora ne sono prive, lo hanno certamente perduto nel corso del tempo.

Quindi chi oggi volesse studiare questi oggetti, avrebbe già a disposizione un buon numero di esemplari reperiti[32], di cui quelli datati vanno dal 1542 al 1583, e saprebbe che sette furono opera di uno stesso intagliatore.

Non poteva giovarsi di tutte queste opportunità l'abate Antonio Degli Effetti, il primo a me noto che dette alle stampe (1675) la descrizione di una di queste croci; occupandosi, infatti, delle memorie cristiane del Monte Soratte e dei luoghi circonvicini, ricorda di aver visto nel duomo di Sant' Oreste un «lavoro maraviglioso», che enfaticamente paragona alle più fa-

[29] Sembrerebbero firmate da questo intagliatore anche le tre croci di Siviglia, Londra, Kölliken, per cui cfr. n. 13a. Solo per completezza ricordo un quasi omonimo Giovanni Giorgio Lascaris (m. 1531, detto anche Giovanni Zorzi), definito nel Thieme-Becker XXVII, 1933, 480–481, scultore padovano-veneziano verisimilmente di origine greca; per la sua inclinazione al classicismo usava firmarsi con il nome del famoso intagliatore di gemme di Alessandro Magno, cioè Pirgotele.

[30] Sul significato attribuito dalla tradizione antica al pellicano cfr. Physiologus, ed. F. Sbordone. Roma 1936, 16–19; 195–198; 306; 313–314; per la sua presenza nelle croci basti il rimando a L. Charbonneau-Lassay, Il bestiario del Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo. Pref. di L. Gallesi. Saggio introd. di S. Salzani e P. Zoccatelli II. Roma 1994, 129–130.

[31] Il mascherone che si trova nella croce di Cracovia è riprodotto da Różycki tav. 3. A detta di V.H. Elbern (= n. 13a) anche l'attuale croce di Berlino doveva avere in origine il pellicano. Maschere antropomorfe non mancano in vari esemplari delle croci, scolpite qua e là in più punti; sulle ascendenze antiche e su alcune testimonianze medievali di questi elementi decorativi cfr. Doula Mouriki, The Mask Motif in the Wall Paintings of Mistra. Cultural Implications of a Classical Feature in Late Byzantine Painting. *DChAE* σ. Δ, τ. I (1980–1981) 307–338; Maria Sklavou-Mauroidi, Παράσταση προσωπείου σε βυζαντινὰ γλυπτά, ibid., σ. Δ, τ. IΓ (1985–1986) 175–180.

[32] Dieci dal catalogo di Różycki (anche il cosiddetto Maximilianisches Kreuz [per cui v. oltre, 390–391], benché perduto, può essere incluso nel novero, in quanto di esso esiste una buona riproduzione e un'accurata descrizione), otto dal mio catalogo, più le altre sinora casualmente reperite grazie alla consultazione della letteratura secondaria.

mose opere in miniatura[33]. Di questa croce di bosso, di cui dà le misure e generiche indicazioni relative agli intagli, egli apprezza soprattutto l'ottimo stato di conservazione, che desta meraviglia – dice– se si tiene conto della fragilità del lavoro. Nota infine che vi è «sottoscritto il millesimo quando fu finito, ma non l'autore. Si crede qualche eremita francese o todesco [...]; le lettere furono interpretate da un Padre Gesuita finita sunt mense Martio 1222, che fu nel tempo di Honorio III Papa e Federico II Imperadore»[34]. Segue un approssimativo disegno dell'iscrizione recante la data. A dispetto dell'evidenza, l' abate Degli Effetti sembra non essersi reso conto che quest'iscrizione è in caratteri greci e che l'intera croce è corredata di scritte greche, o almeno omette del tutto di segnalare questo fatto; né, a quanto pare, ci fu chi rilevò l'implausibilità di attribuire a un eremita, cioè a un monaco francese o tedesco del sec. XIII, l'uso dell' alfabeto greco. Neppure l'anonimo gesuita incaricato di decifrare l'iscrizione con la data, trovò chi correggesse il suo errore: ancora oggi, infatti, l'anno 1222 si legge su una targhetta apposta in occasione del restauro del 1989 sulla teca di vetro che, nel Municipio di Sant'Oreste, protegge questa croce.

Sotto il patrocinio della migliore erudizione veneziana nasce la monografia di ottantaquattro pagine che nel 1781, più di trent'anni dopo averla fortunosamente ritrovata nel convento di Santo Spirito di Feltre, il già ricordato Padre Tauro dedicò alla croce del 1542 conservata in quella città[35]. Egli (pp. 11–12) dichiara di dovere molto allo stimolo e alla scienza di G.B. Schioppalalba, autore nel 1767 d'una pregevole monografia sulla famosa stauroteca del Bessarione[36]. Questa monografia fu senz'altro un

[33] «l'ala di mosca che copriva una quadriga d'avorio, il guscio di noce dov'era scritta l'Iliade di Omero, i miracoli del torno d'Amburgo [...]». I primi due esempi derivano da Plinio, n. h. XXXVI 43 (l'opera è del milesio Mirmecide) e VII 85 (ma quest'ultimo passo è frainteso dal Degli Effetti o male espresso in italiano; Plinio dice: «in nuce inclusam Iliadem Homeri carmen in membrana scriptum tradit Cicero», quindi non si tratta di una microscultura, ma di un'opera di microcalligrafia). Nomi di antichi artisti eccellenti nella microscultura, in primo luogo il suddetto Mirmecide, sono ricordati da L. Beyerlinck, Magnum theatrum vitae humanae VII. Lugduni, Io. A. Huguetan 1656, 333 D. Credo che il Degli Effetti abbia attinto direttamente da Plinio, non dal Magnum theatrum, da cui dipende invece il Tauro (v. oltre): questi, per descrivere l'abilità dell'intagliatore della croce di Feltre, proprio di lì desume lo stesso esempio dell'ala della mosca di Mirmecide.

[34] Cfr. Degli Effetti (cit. oltre, 412) 29–30.

[35] Sul Padre Tauro [1713–1791], che fu provinciale dei Francescani del Veneto, segretario generale degli stessi a Roma, visitatore generale in Italia, Francia e Spagna, cfr. M. Gaggia, Notizie genealogiche delle famiglie nobili di Feltre. Feltre 1936, 365.

[36] J.B. Schioppalalba, In perantiquam sacram tabulam Graecam insigni sodalitio Sanctae Mariae Caritatis Venetiarum ab amplissimo cardinali Bessarione dono datam dissertatio. Venetiis 1767.

modello per lui, che nella parte introduttiva del suo studio ne traduce in italiano interi passi[37]. Ma, nonostante le buone intenzioni, favorite dal diffuso interesse che suppellettili sacre e reliquie orientali iscritte suscitavano negli eruditi del tempo[38], il Tauro fallì il suo scopo. A differenza dell'abate Degli Effetti, egli capì che la croce era un'opera greca, ma sembra più in virtù di ragionamento analogico che per l'evidenza offerta dalle sue iscrizioni e dall'iconografia delle scene rappresentate nelle nicchie; dice infatti: «[...] tutti gli altri antichi rari e preziosi lavori di tal genere che noti ci sono, tutti o quasi tutti furon fatti dai Greci» (p. 10). Il Tauro descrisse con maniacale precisione tutti i particolari esterni della croce: ne contò tutte le figurine, le colonnette, i mascheroni, ne lodò l'alta qualità, ma, ignaro della lingua, non si curò delle iscrizioni greche e rimise l'interpretazione di quella recante la data a sette specialisti. I quali, come testimonia impietosamente il prospetto dei responsi ottenuti, redatto in forma sinottica dal Tauro a p. 63, si rivelarono del tutto impari al compito loro affidato: per non indugiare in dettagli, basterà dire che, nonostante qualche discrepanza nella lettura complessiva della sottoscrizione, da essa si ricavò la data del 542. Se si presta fede alla testimonianza del Tauro, neppure Scipione Maffei, il primo degli esperti interpellati, fu capace di evitare l'errore o di aggrapparsi a qualche conoscenza storica che risvegliasse il suo buon senso in quel momento sopito. Per quanto so, bisognerà attendere la seconda metà di questo secolo per trovare la rettifica dell' errore[39]. Ma l'acribia erudita può poco contro la forza della tradizione: nel 1992 la Guida rossa del Veneto, edita dal Touring Club Italiano, segnala puntualmente la croce feltrina (p. 776) riportando ancora la data del 542, data che compare anche nella didascalia che accompagna un „dettaglio" di essa, (una nicchia), scelto per illustrare la copertina dell'elenco telefonico 1995 di Belluno e provincia.

Non solo illustri e modesti eruditi italiani dei secoli passati trovarono difficoltà e sbagliarono nell'interpretazione delle date scritte su queste croci. La croce della collezione Uvarov (Mosca) fu datata da E. Scepkin al 29 aprile 1059: neppure lui, infatti, riconobbe nella prima lettera della data un alpha con il segno indicante il suo valore numerico posto sotto la lettera

[37] Si confrontino per es. le pp. 13–14 di Schioppalalba con le pp. 8–9 del Tauro, che omette di indicare la sua fonte.

[38] Si veda l'elenco di esse in Schioppalalba (= n. 36) 16–21.

[39] Cfr. Alberto Alpago Novello (cit. oltre, 409) 130, la cui affermazione che il Maffei e gli altri studiosi consultati dal Tauro nel 1749 e nel 1779, avrebbero letto l'anno 1542, contrasta con quanto si legge senz'ombra di dubbio nel luogo citato della Dissertazione del padre francescano.

stessa a destra e non, come di solito accade, a sinistra; pensò si trattasse di uno stigma e lesse la data come fosse espressa secondo l'uso bizantino dell' annus mundi: così una croce del 1567 divenne un cimelio del sec. XI[40]. In modo diverso, ma ugualmente stupefacente, ci si sbagliò anche nel leggere l'iscrizione della croce di Mariazell, datata al 1531 invece che al 1554, e quella della Galerie Sophia di Zurigo, che in tempi recentissimi fu posta al 1534 invece che al 1569[41]. Ho già accennato gli errori nella datazione delle croci di Cipro (1526 invece che 1566) e di Londra (1737 invece che 1581).

Si è già visto che l'abate Degli Effetti aveva ipotizzato un'origine nordica (francese o tedesca) per la croce di Sant'Oreste: non capendo che le iscrizioni che la corredano sono greche e l'iconografia delle scene rappresentate è bizantina, si lasciò fuorviare dallo stile nel quale è eseguita, essa come tutte le altre croci di cui stiamo dicendo. La sola definizione calzante per questo stile è: ‚gotico', per cui si capisce come si possa credere, a prima giunta, che esse appartengano al Medioevo occidentale o al primo Rinascimento nordico. Tutto sembra comporsi in un'ipotesi ben argomentata e verosimile, specie nei casi in cui le croci hanno iscrizioni latine invece che greche. Le valutazioni espresse a proposito della croce di Pienza saranno riferite nel catalogo; qui basti ricordare che la perduta croce di Berlino (Maximilianisches Kreuz) finì tra le opere di Albrecht Dürer, e ci volle uno storico dell'arte del livello di Franz Kugler per esprimere «sehr bündige Zweifel» contro questa attribuzione[42]. Le sue obiezioni furono peraltro formulate con cautela: a) per un lavoro di pazienza come quello richiesto dalla croce (dove si erano contate all'incirca mille figurine), un uomo

[40] Cfr. Katalog (= n. 22) 134; SMIRNOV (= n. 18) 155–156 (con la correzione dell'errore).

[41] Cfr. RÓŻYCKI 92 n. 15; questi, decifrando l'iscrizione della croce di Cracovia, avverte ancora la necessità di mettere in guardia dalla falsa lettura dell'alpha come stigma, facendo rilevare che essa darebbe (84) «die wenig glaubwürdige Jahreszahl 6570 der byzantinischen Zeitrechnung», cioè l' a. D. 1062 ! Non capisco cosa egli intenda quando ibid. dice che stigma è spesso scritto come α.

[42] Cfr. F. KUGLER, Beschreibung der in der Königl. Kunstkammer zu Berlin vorhandenen Kunst-Sammlung (*Beschreibung der Kunst-Schätze von Berlin und Potsdam* T. II.). Berlin 1838, 58–61; su Franz Kugler cfr. Neue Deutsche Biographie XIII (1982) 244–247 (W. Frhr. von LÖNEYSEN). La prima descrizione di questa croce, definita «ein Meisterstück» del sec. XIV (*sic*) con 1200 figure, si legge nel *Politisches Journal* nebst Anzeige von gelehrten und andern Sachen, Jahrg. 1811. B. II, 1049–1050: a quel tempo la croce si trovava a Parigi, di proprietà dell'orefice Blerzy, e di essa si narrava che fosse stata commissionata a Dürer da Massimiliano I d'Austria, intenzionato a donarla al papa Giulio II. Dürer ci avrebbe messo tre anni per farla: nel frattempo il papa morì, per cui la croce sarebbe restata nell'oratorio della figlia dell'imperatore, alla morte della quale, verso il 1530, passò ad Anversa. Tutto ciò fu ripetuto da J. HELLER, Das Leben und die Werke Albrecht Dürer's II. Leipzig 1831, 278.

affaccendato come Dürer non avrebbe avuto tempo; b) la croce non può neppure essere attribuita alla sua scuola perché, «unbelebt und geistlos» com'è, non reca traccia dello stile proprio delle scuole artistiche di Norimberga, per non dire di quella di Dürer; c) in essa, invece, tutto rimanda, nella composizione e nel trattamento, a modelli bizantini. Quanto al luogo di produzione, a suo parere non si può pensare che a un monastero, l'unico posto in cui è possibile avere il tempo infinito che serve a realizzare simili lavori di microscultura. Kugler non dice come in un monastero bizantino si potessero produrre croci siffatte, caratterizzate da molti tratti ornamentali ed elementi architettonici, il cui stile, per usare le sue stesse parole, «ist spätgotisch, mit modernen Details vermischt». Quest' aporia fu risolta dal successivo catalogatore della stessa croce, O. Wulff, al quale essa appariva con evidenza opera, «nach griechischem Vorbilde», di un maestro veneziano[43]. Tale localizzazione spiegava da un lato l'aderenza della croce, nonostante le sue iscrizioni latine, all'iconografia bizantina, dall'altro il carattere gotico della sua ornamentazione. All' ipotesi del Wulff si attenne più tardi il Volbach, il quale si limitò ad aggiungere ad essa l'eventualità che ad eseguire la croce fosse stato un greco residente a Venezia[44]. In tempi più recenti, per gli stessi motivi un' origine veneziana fu proposta per la croce di Vienna, anch'essa fornita di iscrizioni latine (v. oltre). Oggi sarebbe facile addurre a sostegno della tesi del Wulff esempi di opere veneto-bizantine che, a partire dalla prima metà del sec. XIII, presentano analoga coesistenza di elementi figurativi dei due mondi: basti il rimando exempli gratia agli oggetti di culto descritti da P. Huber, prodotti a Venezia e finiti due sull'Athos e uno a Berna[45], o agli avori per i quali è stata ipotizzata un'origine non costantinopolitana, ma occidentale (preferibilmente veneziana)[46]. Quanto all'influenza della cultura artistica nordica protorinasci-

[43] O. WULFF, Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke (*Königliche Museen zu Berlin. Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen*, II). Berlin 1911², 57–58.

[44] W.F. VOLBACH, Mittelalterliche Bildwerke aus Italien und Byzanz. Berlin 1930², 109–110 (fig. a p. 115).

[45] Cfr. P. HUBER, Image et message. Miniatures byzantines de l'Ancien et du Nouveau Testament. Zürich et Freiburg-en-Brisgau 1975 (I ed. tedesca: Bild und Botschaft, 1973), 121–155 (sono descritti il dittico e la croce a gocce del monastero atonita Hagiou Paulou, sec. XIII, e il dittico di Berna, 1290/1296).

[46] Alcuni, datati dall' XI al XIII secolo, sono elencati, per esempio, in: Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Paris, Musée du Louvre, 3 novembre 1992–1er février 1993, 261–262 nr. 170 (Lione, placca con scena della Genesi: sec. XI–XII); 263 nr. 172 (Lione, placca con l'Anastasis: sec. XII); 264–265 nr. 173 (Sens, cofanetto „La Sainte Châsse": sec. XII–XIII); 266–267 nr. 174 (Chambéry, dittico con scene della vita di Gesù, Madonna e santi: sec. XII ex.-XIII in.).

mentale su esemplari di croci come quello viennese, Helmut Trnek (Kunsthistorisches Museum, Kunstkammer, Wien) mi propone con fondamento di confrontare quell'esemplare con la microscultura dei „Gebetnüße“ in uso tra Fiandre e Germania tra la fine del sec. XV e il 1530 ca., che in minimo spazio accoglievano una folla di figurine scolpite con somma abilità. E proprio il ciclo della Passione si trova rappresentato all'interno del „Gebetnuß“ conservato nella raccolta viennese, contiguo alla nostra croce[47].

Ma l'ipotesi della provenienza delle croci con piedistallo ligneo dai monasteri dell'Oriente greco non fu lasciata cadere, anzi, divenne corrente, automatica almeno per tutte quelle provviste di iscrizioni greche. Croci senza piedistallo o con piedistallo in materiale diverso dal legno – come è ben noto e si è già detto – si trovano in gran numero come nella gran parte dei monasteri ortodossi, così anche in quelli atoniti. Dalla sommaria descrizione che Brockhaus ne dette, non si capisce se il piedistallo delle due croci da lui viste a Iviron ed Esphigmenou, entrambe datate al sec. XVII (1607, 1662), sia o no del tipo che qui ci interessa; né la semplice menzione che Beckwith fa di croci lignee, oltre che a Iviron ed Esphigmenou, anche a Vatopedi e Lavra è più illuminante. Brockhaus elencò solo le scene del dodekaorton presenti nella croce di Iviron e sul resto tacque; tuttavia egli portò quelle croci, insieme ai templa e ad altri apparati liturgici, come esempio del fatto che sull'Athos la scultura in legno era comunemente praticata non solo ai suoi stessi giorni, come chiunque poteva vedere nelle botteghe di Karies, ma certo anche nei secoli precedenti[48]. Questa convinzione non era solo di Brockhaus. Nel 1907 Rodler pensa che la croce di Mariazell sia opera d'un monaco greco del Monte Athos; nel 1927 Smirnov, studiando il piedistallo di croce conservato a Mosca, si rifà senz'altro alle indicazioni premesse dal Wulff alla sua trattazione delle «Schnitzereien spätbyzantinischen Stils»[49], e propone per esso una provenienza atonita e una datazione al 1540 circa[50]. Quanto alla attuale croce di Berlino (firmata da Giorgio Lascaris, 30 novembre 1566), mentre nel primo sommario catalogo è definita «Sog. Athos-Kreuz»[51], in quello definitivo (1992) si afferma che finora non si sa dove lavorasse l' intagliatore che la eseguì, e del quale sono conservate anche altre croci: solo dubitativamente si fanno i nomi di Cipro e Venezia[52]. Da ultimo Różycki (1994), a proposito di Giorgio Lascaris, a cui attribuisce la croce di Cracovia datata al 1570, ritiene inverisimile l'ipotesi che egli abbia lavorato in uno di quei centri latini o latinizzati[53]: a suo parere, poiché l'unico luogo in cui le tradizioni bizantine si erano conservate era il Monte Athos, «Dort sollte man die Werkstatt des Mönchs Georgios Laskaris suchen». Ma forse delineano un quadro almeno in parte più vicino alla verità storica le considerazioni generali (e generiche) esposte con brevità e chiarezza da Beckwith (=n.13a, 174): dopo aver ricordato che sull'Athos si scolpivano in legno non solo croci, ma anche trittici, medaglioni forati, placche devozionali, egli aggiunge che questi oggetti variano abbastanza nello stile e nella qualità (che non è mai alta), ma le loro caratteristiche generali sono le stesse. «The inscriptions on the wooden crosses are not always Greek. Sometimes in Latin, Slavonic, and Russian, they are a reminder of the numerous communities at one time on the Holy Mountain and the presence of pilgrims from many parts of the Mediterranean world. Many of the metal mounts are Russian. But it is evident through the presence of Athonite carvings in Italian treasuries, Pienza, Feltre, and the Vatican to name only a few, and by Latin inscriptions that the export of these pious bygones was not confined to Orthodox countries».

Documentare puntualmente queste plausibili affermazioni non sarà inutile, anche se, per la natura e la dislocazione del materiale, ciò risulterà sicuramente disagevole[54]. Per quanto riguarda le sole croci con piedistallo,

[47] Cfr. Kunsthistorisches Museum, Wien. Führer durch die Sammlungen. Wien 1988, 143 (Nr. 4206); per un altro esemplare dei Gebetnüsse, con san Cristoforo, Maria e il Bambino, Gioacchino e Anna, cfr. Katalog der Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe II. Wien 1966, 65–66 (Nr. 4195).

[48] H. Brockhaus, Die Kunst in den Athos-Klöstern. Leipzig 1891, 247. Różycki 93, ignorando Brockhaus, riferisce di aver visto, durante un soggiorno sull'Athos nel 1987, due croci con piedistallo a Iviron e Vatopedi, e che non poté fotografarle per il divieto impostogli dai monaci. La croce di Iviron è forse la stessa che vide Brockhaus ?

[49] Wulff (= n. 43) 57: in età tardobizantina la scultura in legno «in kleinerem und kleinstem Maßstabe» fu intensamente esercitata nei monasteri greci.

[50] Smirnov (= n. 18) 156 ricava la data dal confronto con la croce Uvarov, sottoscritta, come si è già detto, da Giorgio Lascaris il 29 aprile 1567.

[51] Cfr. V. H. Elbern (= n. 13a); Id., Neuerwerbungen für die Sammlungen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Berlin. Berlin 1976, 21 Nr. 85.

[52] Cfr. Effenberger-Severin, Das Museum (= n. 21) 258 nr. 157; così anche la nota precedentemente redatta dallo stesso Severin in occasione dell' esposizione della croce di Berlino alla mostra di Atene del 1985 : cfr. Byzantine and Post-Byzantine Art (= n. 21) 213 nr. 244.

[53] Różycki 96; ma egli sembra non rendersi conto delle ragioni che hanno indotto a formulare questa ipotesi, alla quale non oppone alcun argomento specifico.

[54] Bisognerà fare meglio di Różycki 91–92, per esempio, che senza entrare in dettagli o fornire bibliografia specifica, riassume così la sua opinione: le croci d'altare in legno nacquero nei monasteri di cinque diverse regioni, Serbia e Macedonia, Transilvania e Venezia, ma particolarmente sull' Athos. «Von einer massiven Produktion dieser Kreuze kann man seit dem Ende des 13. Jahrhunderts sprechen»: ma io ignoro le testimonianze in base alle quali egli afferma che croci con piedistallo ligneo intagliato, di cui si conservano solo pochi esemplari datati al sec. XVI – come egli stesso precisa– erano prodotte già nel

quelle datate e firmate pongono solo il problema della loro localizzazione; le altre, invece, dovranno essere attribuite sulla base di attendibili e il più possibile ampi confronti. Tutto ciò potrà farsi solo dopo aver redatto cataloghi adeguati almeno delle croci sinora note e aver studiato l'iconografia dei singoli pezzi, per stabilire analogie e differenze, che saranno le indispensabili basi per ben argomentare qualsivoglia ipotesi.

Sembrerebbe superfluo certificare con esempi un' affermazione così ovvia; ma forse conviene non rinunciare a mettere in luce alcune difficoltà che derivano dal seguire metodi diversi. Różycki attribuisce la croce di Cracovia a Giorgio Lascaris sulla base del confronto tra la formulazione della sottoscrizione di questa croce e tre di quelle in cui compare, expressis verbis, il nome dell' intagliatore. Parla, inoltre, di coincidenze iconografiche tra il suo esemplare e quelli firmati dal Lascaris senza scendere in dettagli, anzi, senza neppure dire su quali e quante delle croci lascariane ha operato direttamente il confronto. La scarsa affidabilità di un simile procedere appare con chiarezza da quanto segue: se, per i motivi addotti da Różycki, la croce di Cracovia deve essere attribuita a Giorgio Lascaris, allo stesso andrà attribuita anche la croce da me trovata a Firenze, datata 1580; infatti il confronto dell'iconografia delle scene del suo piedistallo con le corrispondenti della croce polacca, reso possibile per alcune scene e relative iscrizioni dalle numerose e buone riproduzioni allegate da Różycki al suo studio, rivela coincidenze e identità indubitabili. Si allungherebbe così di dieci anni l'attività di questo intagliatore, la cui prima opera nota si dice che risalga al 1551[55]. Un procedimento così sommario rivela però i suoi limiti quando considero la croce di Gazzada, sottoscritta e datata da Giorgio Lascaris nel 1583. Essa ha caratteristiche singolari, non solo perché, ad un esame attento, la croce vera e propria si rivela senz'altro di mano diversa, verisimilmente posteriore, rispetto a quella che ha eseguito il piedistallo (basta osservare che, a differenza di questo, la croce non è a traforo, che l' l'iconografia di molte scene, come per es. la Resurrezione, la Pietà, l' Imago Pietatis, è di tipo occidentale, e che le iscrizioni, in lettere eseguite a sbalzo, sono del tutto difformi dal punto di vista grafico rispetto a quelle del piedistallo, che sono in lettere incise); diversa è anche la formula della sottoscrizione, di cui va soprattutto segnalato l'assetto privo, per quanto io so, di confronti (cfr. fig. 8). E' facile obiettare che stile e

periodo medio-bizantino. J. Beckwith (= n. 13a) si limita a parlare di manufatti atoniti dei secoli XVII–XVIII.

[55] Come si è già accennato, nessun fondamento ha la datazione al 1526 della croce di Cipro (= n. 13a); per la genesi dell' errore cfr. Μεγάλη Κυπριακὴ Ἐγκυκλοπαίδεια. Τ. η', Λευκωσία 1988, 290 (A. Papageorgiou).

tecnica evolvono nel tempo, specie se l'artista opera per un gran numero di anni (in questo caso almeno dal 1551 al 1583). Ma chi, come me, non ha visto direttamente nessun'altra croce firmata da Giorgio Lascaris, a questo punto non sa più come valutare l'attendibilità dell'attribuzione di Różycki, in quanto essa è sprovvista dei dati documentari che dovrebbero giustificarla.

Il piedistallo ligneo e intagliato, grazie al quale le croci poggiano sull'altare, costituisce la specificità di questi manufatti rispetto al mare magnum delle croci post-bizantine di cui s'è detto. Per lo più esso è articolato in quattro segmenti: quello inferiore è uno zoccolo di base prevalentemente ottagonale, gli altri successivi sono disposti a scalare l'uno sull'altro. Questa disposizione a scala dei segmenti da cui è formato il piedistallo, fa sì che tali croci richiamino da presso le croci „on steps". L' osservazione, fatta già da Różycki in modo tanto sommario da risultare confusa, merita di essere precisata, poiché tale caratteristica, comune a quasi tutti i piedistalli (fa eccezione quello di Pienza) non può essere casuale. Lo studioso, senza indicare le fonti dirette delle sue affermazioni, in primo luogo cita come modello delle croci d'altare con piedistallo («der häufig aus vier Stufen oder Segmenten besteht») la preziosa croce commemorativa donata a Gerusalemme da Teodosio II; poi ricorda che immagini di croci che si levano da una base a quattro scalini compaiono per la prima volta nel verso dei solidi coniati da Tiberio II (578–582)[56]. Ma, ovviamente, non è per questa via che si diffuse il modello riflesso nelle nostre croci lignee: qui basti il rimando ai numerosi testi (per lo più racconti di pellegrini in Terra Santa), illustrati da una cospicua bibliografia, raccolti da P. Springer nella sua monografia sui piedistalli delle croci medievali, per documentare come quelli consistenti «in einer mehrfach getreppten pyramidalen Grundstruktur» ripetono il modello delle scale che a Gerusalemme conducevano in cima al Monte Calvario dove, sotto delle arcate o un baldacchino, si levava la croce trionfale commemorativa di Teodosio[57]. La croce, issata su un piedi-

[56] A quanto si legge nel siriaco Giovanni di Efeso, Hist. eccl. III, cap. XIV, l'imperatore «in moneta sua crucem fieri iussit, quae ut narrabat, in visione paulo ante ei facta erat»; confrontando questa testimonianza con le monete superstiti di Tiberio, si deduce che la croce di cui aveva avuto la visione, fosse appunto „on steps". Un buon numero di queste monete sono riprodotte da K. Ericson, The Cross on Steps and the Silver Hexagram. *JÖB* 17 (1968) 149–164: Pl.I–II (la spiegazione che Ericson dà della presenza di questo tipo di croce sulle monete di Tiberio è diversa da quella corrente e più accreditata, che espongo più oltre).

[57] Cfr. P. Springer, Kreuzfüße. Ikonographie und Typologie eines hochmittelalterlichen Gerätes (Bronzegeräte des Mittelalters). Berlin 1981, 44–45 e figg. A 67, A 70, A 71, A 78 (rilievi in marmo e miniature in cui appare la croce „on steps").

stallo siffatto, è comune – si dice – soprattutto nell'arte orientale e del Nord-Africa, ma che il modello avesse attecchito anche altrove è provato dai numerosi calvari (cioè croci su „Stufenpyramiden"), che furono costruiti sulle piazze delle città dell'Europa occidentale dall'età moderna in poi[58].

Le otto croci da me esaminate differiscono tra loro per qualità di esecuzione e per dimensioni; variano anche il programma iconografico delle scene rappresentate nelle nicchie e, come si è detto, la lingua delle relative iscrizioni. Grosso modo le distinzioni che possono essere operate sono le seguenti:

a) in rapporto alla qualità tecnica dell'esecuzione, gli esemplari migliori sono la croce di Mariazell e quella viennese[59], per le quali si potrebbe non escludere una fattura occidentale; la più rozza è la croce di Matelica[60]. L'eleganza delle croci più antiche di Feltre e Sant'Oreste non si ritrova in quelle più recenti di Firenze e di Gazzada, che sono di fattura sicuramente orientale.

b) Se si considerano le misure, si distinguono due gruppi: il primo (Feltre, Mariazell, Sant'Oreste, Gazzada, Firenze) è costituito da croci alte da cm 37,5 (Feltre) a cm 46,9 (Argenti), con il piedistallo di base ottagona, articolato in tre segmenti, spartiti in quattro o cinque registri e fornito di zoccolo con figure in bassorilievo (tranne la croce di Feltre, il cui zoccolo ha decorazione floreale). Il secondo gruppo (Pienza, Matelica, Vienna) comprende croci più piccole, alte da cm 26,8 (Pienza) a cm 32 (Vienna), con il piedistallo ottagonale (ma è esagonale quello di Matelica, al pari di quello di Mosca pubblicato da Smirnov), articolato in due (Matelica) o tre segmenti (Vienna; questa articolazione manca nella croce di Pienza), spartiti in due (Pienza, Matelica) o quattro registri (Vienna); lo zoccolo è scolpito con figure solo nella croce di Pienza.

c) Tutte le croci del primo gruppo sono datate, hanno solo iscrizioni greche e nel piedistallo presentano cicli del Vecchio Testamento, tranne quella di Feltre, che ha un ampio ciclo della Passione.

Le croci più piccole, del secondo gruppo, non sono datate; due di esse hanno iscrizioni latine[61] e nel piedistallo il ciclo della Passione, sprovvisto

[58] Cfr. W. MÜLLER, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart 1961, 196–227.

[59] A quest'ultima si può accostare la croce di Pienza, che però è più piccola.

[60] Per questa ragione l'arciprete S. BIGIARETTI (cit. oltre, 419) p. 20, criticando il titolo dell'articolo del DE CAROLIS (Sant'Oreste e il suo più insigne monumento, cit. oltre, 412), scrive: «Queste croci, benché costituiscano preziosi cimeli, pure non sembra potersi chiamare monumenti ed importanti; tutto al più si possono confrontare a quei rozzi arnesi per cucina lavorati dai contadini, che non sono rarissimi».

[61] Tali sono anche le iscrizioni della croce a traforo, ma senza piedistallo, del Musée de la Renaissance a Ecouen (cfr. n. 9), segnata E.Cl. 15412 (B 978).

però di iscrizioni (esattamente come nel perduto Maximilianisches Kreuz[62]); misto è il programma iconografico del piedistallo della croce di Matelica, che nel primo registro ha scene dalla Passione e nel secondo presenta sei scene dal ciclo veterotestamentario di Abramo e Lot. Si può ricordare che il piedistallo di Mosca studiato e pubblicato da Smirnov, appartenente a una croce del secondo gruppo[63], ha il ciclo della Passione (ma vi figura anche la scena dell' Ospitalità di Abramo) con iscrizioni greche.

Dalle epigrafi trascritte più oltre nel catalogo apparirà con chiarezza il programma iconografico rappresentato nelle scene delle singole croci e sarà agevole il confronto tra i vari esemplari sotto questo punto di vista. Riassumendo, si può dire che nella croce vera e propria si trova sempre il dodekaorton in forma variamente ampliata (da sedici a ventidue scene)[64]. Nel piedistallo di quattro croci del primo gruppo (Sant'Oreste, Mariazell, Firenze, Gazzada) e di una del secondo (Matelica) si trovano cicli dell' Antico Testamento, anch'essi di varia ampiezza, dalle sei scene della croce di Matelica alle più di cinquanta di quella di Sant'Oreste; i cicli sono dappertutto i seguenti: creazione e peccato di Adamo ed Eva; Caino e Abele; Noè; Abramo, Isacco, Giacobbe; Giuseppe in Egitto; Mosè che guida gli Israeliti fuori dall'Egitto. Nel piedistallo delle restanti tre croci compare il ciclo della Passione, che si estende per ventisei nicchie nell'esemplare di Feltre, per ventiquattro in quello di Vienna, per sedici in quello di Pienza[65]. Nel ciclo feltrino della Passione sono particolarmente numerose le scene relative al processo di Gesù, anche se la loro precisa individuazione è ostacolata dalle difficoltà di lettura delle relative iscrizioni e dal fatto che l' iconografia, cui si ispirano, è troppo sommaria e ripetitiva per aiutare a distinguere i singoli episodi rappresentati[66]. Mi pare tuttavia certo che, a

[62] Ma dai relativi cataloghi (cfr. nn. 43–44) risulta che tre iscrizioni di questa croce erano in greco. Anche nella croce di Pienza (verso/ 5) appare un'iscrizione greca.

[63] Smirnov (= n. 18) 147, dà un' altezza di cm 13,6, uguale a quella del piedistallo della croce di Pienza.

[64] Sull'evoluzione e l'ampliamento degli episodi inclusi nel dodekaorton cfr. E. KITZINGER, Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art. *Cahiers Archéologiques* 36 (1988) 51–73; in particolare 63–67, sulle testimonianze altomedievali dell'uso di decorare le croci con episodi della vita di Gesù.

[65] L'assenza di iscrizioni nei piedistalli delle croci di Vienna e Pienza rende impossibile il confronto a distanza fra le scene della Passione rappresentate in essi e quelle della croce di Feltre. Ciò vale, in particolare, per le scene del processo di Gesù, di cui si dirà più oltre.

[66] L. RÉAU, Iconographie de l'art chrétien, Tome second: Iconographie de la Bible II. Nouveau Testament. Paris 1957, 445, schematizza il processo religioso di Gesù in tre momenti (comparsa dinanzi ad Anna, poi dinanzi a Caifa, primo oltraggio) e quello politico in sette (Gesù inviato da Pilato a Erode, comparsa dinanzi a Pilato, scelta tra lui e

fronte delle quattro scene del processo sicuramente individuate dalle iscrizioni nel piedistallo di Matelica e in quello di Mosca, studiato da Smirnov (1. Gesù dinanzi ad Anna; 2. Gesù dinanzi a Caifa[67]; 3. Gesù dinanzi a Pilato; 4. Gesù in prigione), in quello di Feltre se ne contano otto, tre delle quali ripetono, forse per errore, se ben intendo le scritte, lo stesso soggetto (Gesù dinanzi ad Anna).

Dal punto di vista iconografico, è da dire che nella croce feltrina l'assoluto predominio della tradizione bizantina è interrotto dalla presenza di due scene, che l'arte tardo- e post-bizantina aveva già da tempo fatto proprie desumendole dalla tradizione occidentale. Mi riferisco alla Resurrezione e alla Pietà rappresentate nella nicchia centrale, rispettivamente del recto e del verso, nel primo registro in alto: nella prima scena Gesù si leva dal sepolcro reggendo in mano un vessillo; nella seconda Maria tiene in grembo il Cristo morto adagiato sulle sue ginocchia. E' fatto ben noto che la versione occidentale dell'Anastasis è presente già dalla metà del sec. XV in opere di artisti greci[68], ai quali si deve anche la ripresa,nello stesso secolo, di una figurazione tipicamente latina come la Pietà[69].

Dei miracoli di Gesù, ne compare solo uno e una sola volta, precisamente nel piedistallo di Feltre. La selezione delle scene del dodekaorton rappresentato, come s'è detto, nella croce vera e propria, esclude sempre la Koimesis, che compare solo nella croce di Gazzada (la quale, includendo subito prima gli εἰσόδια e la scena piuttosto rara del censimento di Maria e Giuseppe, propria del ciclo dell'Infanzia di Gesù, anche così conferma il suo carattere eccentrico rispetto alle altre)[70]. D' altra parte, del ciclo della Theotokos solo gli εἰσόδια (tale iscrizione è solo nella croce del Victoria and Albert Museum) appaiono regolarmente nelle nostre croci, nel verso a

Barabba, Pilato si lava le mani, flagellazione, secondo oltraggio, Ecce homo). Da ricordare lo sviluppo che il ciclo della Passione e della Resurrezione conobbe a partire dal sec. XIII nella decorazione delle chiese bizantine: cfr. S. Dufrenne, L'enrichissement du programme iconographique dans les églises byzantines du XIII siècle, in: L'art byzantin du XIIIe siècle. Symposium de Sopoćani 1965. Beograd 1967, 42–42.

[67] Il processo religioso di Gesù si articola in questi due momenti (Anna, Caifa) solo in Jo. 18, 13 e 18,24.

[68] Cfr. A.D. Paliouras, Ἡ δυτικοῦ τύπου ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ καὶ ὁ χρόνος εἰσαγωγῆς της στὴν ὀρθόδοξη τέχνη. *Δωδώνη* 7 (1978) 385–397: essa appare per la prima volta in un' opera del pittore cretese Andrea Rizzo.

[69] Cfr. St. Poglayen-Neuwall, Die Pietà-Ikone in der Pinacoteca Vaticana und ihr Kreis (Zum Ursprung der Pietà-Ikonen). *BZ* 42 (1943–1944) 186–192.

[70] Cfr. Kitzinger (= n. 64) 51–52, 56 e passim sulla presenza di elementi mariani nel dodekaorton e sull'assenza della Koimesis sia nelle più antiche rappresentazioni figurate delle dodici feste che nella loro enumerazione in componimenti letterari (Teodoro Prodromo).

sinistra della Natività (tranne che in quella di Gazzada, dove la scena è posta nel verso in alto, là dove nelle altre croci si trova l'Annunciazione, che qui manca).

Quanto ho sinora sommariamente notato a proposito dell'iconografia delle otto croci oggetto di questo studio, si accorda bene nelle linee generali con gli altrettanto rapidi rilievi che Różycki dedica all'argomento nella descrizione della croce di Cracovia.

Si lascia a M. Bernabò il compito di illustrare in dettaglio i tratti significativi dell'iconografia veterotestamentaria propria delle croci di Sant'Oreste e di Firenze, allo scopo precipuo di dare un primo esempio dell'interesse che questo tipo di indagine ha nell'economia generale del loro studio. Qui basterà ricordare che i cicli veterotestamentari rappresentati negli esemplari del nostro catalogo sono desunti dalla Genesi e dall' Esodo (con qualche sconfinamento in Giosuè e nei Libri di Samuele nella croce di Sant'Oreste): raffigurano per la gran parte quegli esempi di fede presenti nell'Antico Testamento i quali sono elencati nel cap. 11 della Lettera agli Ebrei e trovano riscontri in una lunga tradizione iconografica, che dai grandi mosaici (Roma, Santa Maria Maggiore) e dalle miniature (Genesi Cotton, Genesi di Vienna) di età tardo-antica si evolve secondo le forme attestate in Occidente fra il XII e il XIII secolo nelle imponenti decorazioni musive di Palermo (Cappella Palatina), Monreale e Venezia (atrio di San Marco)[71]. Come è nota la sua persistenza in Europa nei secoli seguenti in famosi cicli affrescati[72], egualmente si sa che nel mondo greco-ortodosso l'uso di rappresentare negli affreschi delle chiese cicli veterotestamentari così estesi è testimoniato, diversamente che in Occidente[73], solo in età tarda, soprattutto post-bizantina: per esempio, negli stessi anni in cui erano scolpite le nostre croci lignee (cioè intorno alla metà del sec. XVI), ampi cicli biblici della Genesi e dell'Esodo erano affrescati nell'exonartece settentrionale della chiesa di San Nicola nel Monastero dei Filantropini nell'Isola di Gianina[74].

[71] Cfr. O. Demus, The Mosaics of Norman Sicily. New York 1988, 44–45, 65–68, 122, 168–170, 245–265; Id., The Mosaics of San Marco in Venice. 2. The Thirteenth Century I: Text. Chicago and London 1984, 94–98.

[72] Limito l'esemplificazione alla città in cui vivo: cfr. Giusto de' Menabuoi nel Battistero di Padova, a cura di Anna Maria Spiazzi. Trieste 1989, 49–56 (C. Bellinati: il ciclo illustra i capp. 1–37 della Genesi); per completezza ricordo che nello stesso periodo a Padova fu prodotta anche una grande Bibbia miniata: cfr. Bibbia istoriata padovana della fine del Trecento. Pentateuco – Giosuè – Ruth, a cura di G. Folena e G.L. Mellini. Venezia 1962.

[73] Indicazioni chiare ed essenziali in Demus, The Mosaics of San Marco (= n. 71) 94–95.

[74] Cfr. Myrtali Acheimastou-Potamianou, Ἡ μονὴ τῶν Φιλανθρωπινῶν καὶ ἡ πρώτη φάση τῆς μεταβυζαντινῆς ζωγραφικῆς. Ἀθῆναι 1983; Ead., Ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Νικολάου τῶν Φιλανθρωπινῶν, in: M. Garidis–A. Paliouras, Μοναστήρια Νήσου Ἰωαννινῶν. Ἰωάννινα 1993

La varietà di episodi veterotestamentari che in età post-bizantina si usava rappresentare nella pittura parietale è esemplificata nella Hermeneia di Dionisio ek Phournà[75], che descrive sessanta rappresentazioni di episodi della Genesi e del ciclo di Mosè. Nelle nostre croci la presenza di scene che non figurano in questo manuale settecentesco potrebbe essere spiegata con la naturale, consueta propensione da parte degli iconografi all'ampliamento narrativo dei cicli[76]; e forse a questo pensa Różycki quando nella croce di Cracovia osserva (86): «Es herrscht eine auffallende Tendenz zur Auswahl weniger bedeutender Episoden vor, die die Narration ausschmücken». In realtà, un'attenta lettura delle iscrizioni neogreche che corredano tutte le scene rappresentate nei piedistalli e la ricerca delle loro fonti avrebbe fornito subito la giusta chiave di lettura del programma iconografico veterotestamentario a cui queste croci si ispirano.

E' fuorviante per la sua genericità il riferimento di Różycki alla tradizione iconografica bizantina dei temi veterotestamentari quale si era consolidata nel corso dei secoli, per spiegare gli esiti che egli vede nella croce di Cracovia. Quanto alle corrispondenze da lui invocate con gli antichi cicli miniati (verisimilmente quelli testimoniati dai codici tardo-antichi agli Ottateuchi) e con i tardi affreschi di Mistrà (sec. XV) e dell'Athos (sec. XVI), se dovessero essere precisate, rivelerebbero tutta la loro insufficienza.

Il programma iconografico veterotestamentario riflesso negli intagli delle nostre croci, illustrato da iscrizioni in lingua demotica, altro non è che un' espressione di quella Bibbia popolare, diffusa nel Medioevo sia in Oriente che in Occidente nelle lingue nazionali, e nella quale confluivano tradizioni extracanoniche di varia provenienza, materiali desunti dall'enciclopedismo del tempo e quant'altro serviva a fare del testo biblico un racconto di facile lettura, una narrazione utile e nello stesso tempo piacevole. Ma, mentre il Medioevo occidentale ci ha lasciato una documentazione vastissima, figurata e scritta, della Bibbia che circolava tra i laici (si

(schema dei cicli a p. 220). Cito questo esempio in quanto è il più calzante riscontro per le croci lignee a me noto. I cicli dei grandi affreschi atoniti hanno natura diversa ed estensione minore. Demus (= n. 73) 94, dopo aver sottolineato l'assenza di documentazione di mosaici e pitture parietali di soggetto veterotestamentario in età mediobizantina, rimanda per l'epoca successiva solo alla testimonianza desumibile dalla Hermeneia di Dionysios ek Phourna (cfr. n. seguente).

[75] Dionysiou tou ek Phourna Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης [...] ὑπὸ A. Papadopoulou-Kerameos, ἐν Πετρουπόλει 1909, 45–84; sono descritte 127 scene.

[76] Cfr., per es., le ipotesi di Demus, The Mosaics of Norman Sicily (= n.71), 245–246 a proposito dei cicli veterotestamentari di Monreale, che presentano un numero di scene maggiore dei corrispondenti mosaici della Cappella Palatina di Palermo.

consideri soltanto la varietà delle sue denominazioni: Biblia picta, figurata, historiata, moralizata, pauperum etc.), il mondo bizantino, pregiudizialmente e fieramente ostile all'uso della lingua demotica nella letteratura teologica e tanto più alle versioni della Sacra Scrittura nella lingua del popolo, ci ha tramandato non più che un testo dal quale è possibile formarsi un'idea della Bibbia popolare del Medioevo greco. E' la cosiddetta Παλαιὰ ἱστορία (= Palaea Historica o Palaia), che ancora oggi si legge solo in un'edizione moscovita ormai centenaria, in un volume accessibile solo nelle maggiori biblioteche[77]. Pochissime altre testimonianze, peraltro tarde, in pratica post-bizantine, si possono affiancare a questa per documentare i tratti della Bibbia greca volgare, di cui sembra non si possa neppure scrivere una vera e propria storia[78]: la Κοσμογένησις di Giorgio Chumnos[79], il fortunato quanto avversato volgarizzamento biblico di Ioannikios Kartanos [80] (lasciando da parte la versione del libro di Giona, sec. XIII, e il cosiddetto Pentateuco neogreco stampato a Costantinopoli nel 1547 in caratteri ebraici, entrambi eseguite in ambiente giudaico). E' precisamente con questi testi che bisogna confrontare l'iconografia e le iscrizioni dei cicli veterotestamentari rappresentati nei piedistalli delle nostre croci lignee, se si vuole intendere l'una e le altre senza le approssimazioni a cui inevitabilmente costringerebbe il loro confronto diretto con la fonte biblica. Compiendo tale lavoro sino in fondo, si potrà scrivere un altro importante capitolo di quel proficuo studio sull'iconografia e le iscrizioni bizantine veterotestamentarie, inaugurato molti anni fa da R. Stichel[81].

Nella trascrizione delle iscrizioni presente nel catalogo, ho indicato i riferimenti alla Palaia, a Kartanos, a Chumnos tutte le volte che il soggetto

[77] Cfr. A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina. Mosquae 1893, 188–292; H.-G. Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur (*Byzantinisches Handbuch* T.II/ III B.). München 1971, 187; H. M. von Erffa, Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen I. München 1989, 294–295.

[78] Cfr. A. Argiriou, La Bible dans le monde orthodoxe au XVIe siècle, in: Bible de tous les temps. 5 – Le temps des Réformes et la Bible, sous la direction de G. Bedouelle-B. Roussel Paris 1989, 385–400.

[79] Cfr. Beck (= n. 77) 187–188.

[80] Ioannikios Kartanos, Παλαιὰ καὶ Νέα Διαθήκη, Βενετία 1536, ἐπιμέλεια ... Elene Kakoulide-Panou, vol. Α΄. Ἀθήνα 1988; sull'edizione cfr. Evro Layton, The Sixteenth Century Greek Book in Italy. Printers and Publishers for the Greek World (*Library of the Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies*, N° 16). Venice 1994, 160–161. Sul fenomeno del „kartanismo" e sulle conseguenti polemiche di Pacomio Rousanos cfr. Argiriou (= n. 78) 396–397.

[81] Cfr. R. Stichel, Außerkanonische Elemente in byzantinischen Illustrationen des Alten Testaments. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 69 (1974) 159–181.

della scena o il testo della scritta trova in essi la sua spiegazione, senza peraltro voler suggerire in questo modo una derivazione diretta, per sostenere la quale occorrerebbero altri riscontri. Non potendo qui dare nient' altro che indicazioni sommarie e provvisorie, riassumo in breve quanto risulta da una prima indagine in merito agli elementi costitutivi dei cicli veterotestamentari presenti nelle croci che ho direttamente esaminato.

I cicli delle croci di Mariazell, Firenze, Gazzada e Cracovia[82] sono sostanzialmente coincidenti dal punto di vista tematico e iconografico, anche se l'articolazione di ciascuno di essi non è ovunque uniforme (per es., solo le croci di Firenze e di Gazzada hanno la scena di Adamo che dà il nome agli animali; alle otto scene del ciclo di Noè nella croce di Mariazell ne fanno riscontro sei in quella di Cracovia e quattro in quelle di Firenze e Gazzada, etc.), e non sempre la stessa iscrizione accompagna la stessa scena nelle sue varie occorrenze (per es., il lamento di Adamo su Abele morto, in ragione dell'uso di una fonte diversa, è detto «ΗΠΕ ΑΓΓΕΛΟΣ ΤΟΥ ΑΔΑ⟨Μ⟩» nella croce di Mariazell II/5, «Ο ΘΡΗΝΟΣ ΤΟΥ ΑΔΑΜ» in quelle di Cracovia e Firenze II/7; la cacciata dal paradiso è «Η ΕΞΟΡΗΣΗ» in Mariazell I/8, «Ο ΔΙΟΓΜΟΣ» in Gazzada I/8; la confessione di Lamec è indicata con il nome delle sue due mogli, Ada e Sella, in Mariazell III/ 8, invece come «ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΣΗ» in Firenze e Gazzada III/8; significativo è il variare delle iscrizioni relative alle fasi della costruzione dell'arca di Noè nelle croci di Mariazell e di Firenze, etc.). Derivano dagli elementi extracanonici confluiti nella Palaia le due scene relative al compianto e alla sepoltura di Abele (Mariazell II 5–6; Cracovia), quelle relative a Lamech nel ciclo di Caino e Abele (Mariazell, Firenze, Gazzada II/7–8)[83]; ancora alle narrazioni testimoniate in quel testo si ispirano le scene del pentimento di Lot (Sant' Oreste IV/ 3–4; Mariazell IV/ 5; Matelica II/3), legate alla famosa leggenda del Monastero della Santa Croce a Gerusalemme[84].

[82] Per quest'ultima mi baso sulle indicazioni sufficientemente precise date da Różycki (85) e soprattutto sulle tavole da lui pubblicate. La sua interpretazione delle iscrizioni (che non sono né trascritte né tradotte alla lettera, ma solo parafrasate), dalla quale unicamente dipendo quando manca la loro riproduzione nelle tavole, mi sembra sostanzialmente corretta: ma il «Bekenntnis Isaaks» è da intendere come la confessione di Lot (v. oltre Matelica II/3) e, forse, il «das Land Elim» nel ciclo di Mosè, (in luogo di „Mosè ricevé la legge sul monte") potrebbe derivare dall' erronea interpretazione di un'iscrizione come quella di Mariazell zoccolo/3 (v. oltre).

[83] Cfr. Stichel (= n. 81) 170–171; von Erffa (= n. 77) 390–394. L'episodio di Lamech è sempre presente nelle raffigurazioni del ciclo di Caino e Abele, dalle miniature degli Ottateuchi bizantini alle raffigurazioni musive e pittoriche occidentali.

[84] Cfr. D. Flusser, Palaea Historica. An Unknown Source of Biblical Legends, in: Scripta Hierosolymitana XXII – Studies in Aggadah and Folk-Literature ed. by J. Heinemann and D. Noy. Jerusalem 1971, 61–62.

L'influenza della Palaia è ancora più forte nel programma iconografico della croce di Sant'Oreste, come metterà partitamente in luce la Nota iconografica di M. Bernabò: la narrazione biblica qui dispiegata risulterebbe incomprensibile senza il ricorso a quella che pare la sua fonte precipua. Precipua, ma non unica: dipendono infatti da un altro testo, cioè la Vita di Adamo ed Eva, le due scene con la morte e la sepoltura di Adamo (II/1–2).

Resta da accennare alle caratteristiche paleografiche delle iscrizioni che accompagnano le scene, e a quelle delle scritte che si trovano sotto il piedistallo delle croci datate. Nelle prime Różycki scorge i tratti propri della grafia post-bizantina, a suo avviso evidenti nel tratteggio del psi e nel sigma a quattro tratti[85]. Le seconde sono redatte, per usare le sue stesse parole, in una maiuscola leggermente corsiva con legature.

Le lettere che compongono queste iscrizioni sono caratterizzate da una rozza esecuzione, nella quale sembrano riflettersi congruamente le irregolarità ortografiche legate alla lingua demotica usata nella loro formulazione. Ovviamente, entrambe le caratteristiche sono comuni alla gran parte delle iscrizioni presenti sugli oggetti d'arte o di culto prodotti a Bisanzio nel corso dei secoli: ardite contrazioni, metatesi di lettere, grafie varie per uno stesso nome, scambi di vocali omofone e itacismi, presenza di errori anche non fonetici (dovuti forse a esecutori non greci ?), sono per esempio ben indicati dalla Kartsonis nelle epigrafi del reliquiario Fieschi Morgan (sec. X–XI)[86]. Anche il disegno delle lettere può essere della qualità più varia, anche bassa o infima, come nel nostro caso: documentano ciò gli studi di A. Cutler sulle iscrizioni negli avori medio-bizantini[87].

[85] Ma questo non compare mai nelle iscrizioni delle mie croci, né lo vedo nelle tavole della croce di Cracovia pubblicate da Różycki.

[86] Cfr. Anna D. Kartsonis, Anastasis. The Making of an Image. Princeton 1986, 105–106. Non trovo un esempio paragonabile a ΙΑΚΟΜ pro ΙΑΚΩΒ che appare nel piedistallo della croce di Firenze, zoccolo/6: questo errore non fonetico si potrebbe spiegare con il fraintendimento di un beta minuscolo presente nel modello, cioè di un beta analogo a quello che si può vedere, per es., nella miniatura della ἀποστολὴ εἰς Μεσοποταμίαν di Giacobbe nel codice dell'Ottateuco Vat. Gr. 746, f. 94v (cfr. anche Smirne [olim], Scuola Evangelica, cod. A. I, f. 41 = D. C. Hesseling, Miniatures de l'Octateuque de Smyrne. Manuscrit de l'Ecole Evangélique de Smyrne. Leyde 1909, fig. 97).

[87] A. Cutler, Inscriptions and Iconography on Some Middle Byzantine Ivories. I. The Monuments and their Dating, in: Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18–25 settembre 1988), a cura di G. Cavallo, G. De Gregorio e M. Maniaci II. Spoleto 1991, 645–659; id., The Hand of the Master. Craftmanship, Ivory and Society in Byzantium (9 th-11th Centuries). Princeton 1994, 137–140 analizza la tecnica di incisione delle iscrizioni e gli esiti grafici che ne derivano: un analogo studio si potrebbe fare anche sulle iscrizioni delle nostre croci.

Il riferimento di Różycki alla paleografia post-bizantina per le nostre iscrizioni è piuttosto generico. Le epigrafi tarde che si conoscono e delle quali in genere si discute, hanno caratteri estrinseci di ufficialità che ne fanno cosa diversa da quelle delle nostre croci: non a caso nessun tracciato tipico di queste ultime si ritrova nelle tavole di Moutsopoulos[88]. Mi pare tuttavia che si possano definire tipici un tracciato di delta che risulta da un singolare sviluppo della forma minuscola (cfr. Różycki tav. 7, ultima lettera da sin.); ny in tracciato minuscolo forse per evitare confusioni con eta (cfr. Różycki tav. 5, quinta lettera da sin.; le possibilità di confusione tra le due lettere appaiono evidenti, per es., nella tav.10, fig. in alto, nella parola ϑρῆνος); sigma quadrato e quasi sempre di modulo inferiore rispetto alle altre lettere (Różycki tav. 6, quinta lettera da sin.; tav. 7, quarta lettera da sin.), a cui va affiancato quello minuscolo, sempre di modulo inferiore e rialzato rispetto alle altre lettere, di cui si può vedere un esempio nella scritta che data la croce di Berlino del 1566[89]. Costante è il tracciato del phi con occhiello rettangolare (cfr. Różycki tav. 17, seconda lettera da sin.) e di psi a tridente (cfr. Różycki tav. 18, nona lettera da sin.). Sono, ovviamente, determinate da ragioni di spazio le variazioni di modulo delle singole lettere: omikron, sigma, ypsilon sono quasi sempre di piccolo modulo e poste in alto, nello spazio tra la lettera precedente e quella seguente, non sul rigo di base. Ancora per ragioni di spazio alcune lettere (per es. gamma, my) sono eseguite con le aste oblique invece che perpendicolari. Dalla natura del supporto e dallo strumento usato dipenderà invece l'assoluta prevalenza dei tracciati angolari rispetto ai nuclei tondi.

Quanto alle sottoscrizioni, dal punto di vista grafico si possono distinguere tre tipi: il primo comprende le più antiche, quelle delle croci di Feltre e Sant'Oreste, che hanno non solo caratteristiche grafiche proprie, ma anche un assetto materiale tipico di esse soltanto; infatti, non si trovano incise sulla base inferiore del piedistallo, occupandone l'intera estensione (come è in tutti gli altri casi), ma sono apposte su una sorta di targhetta ottagonale, attualmente staccata dalla croce e conservata a parte. Essa è ritagliata dalla base inferiore, a cui originariamente doveva essere applicata a incastro. Al secondo gruppo vanno ricondotte tutte le altre croci, ad esclusione della più recente, quella di Gazzada, che va considerata come a sé stante. La formula di datazione del primo gruppo è più breve rispetto a quella degli altri due gruppi e anche il disegno delle lettere e l'ordinatio,

[88] Cfr. N. Moutsopoulos, La morphologie des inscriptions byzantines et post-byzantines de Grèce. *Cyrillomethodianum* 3 (1975) 53–105.

[89] Cfr. Elbern (= n. 51) 85, quinta riga dall'alto, ultima lettera da sin. (λασ).

benché alquanto approssimativi, non sono tuttavia così disastrosi e selvaggi come nel secondo gruppo. Nella croce di Gazzada la sottoscrizione ha una inedita ordinatio: Giorgio Lascaris, evidentemente stanco degli esiti precedenti, traccia nel legno delle righe (delineando lo schema del sistema bilineare della maiuscola), sulle quali adatta le lettere della formula.

Fosse mancata la firma, nessuno avrebbe attribuito a Giorgio Lascaris la croce di Gazzada. Così, non per un generico monito alla cautela, ma per l'evidenza dei fatti sarei propensa, allo stato attuale delle nostre conoscenze, a sospendere il giudizio dinanzi all' attribuzione, avanzata da Różycki, della croce di Cracovia a questo intagliatore. Di queste croci, infatti, si conosce finora molto poco: nessuno ha visto tutte quelle segnalate, né esiste per ognuna una descrizione adeguata. Pur nella identità tipologica, spiccano tuttavia differenze cospicue nella qualità dell'esecuzione, nell'iconografia, nelle iscrizioni, differenze che rimandano a provenienze diverse. Se ne conoscono tre con scritte latine, che non senza motivo poterono essere in vario modo confuse con opere della scultura gotica (si pensi al Maximilianisches Kreuz), in quanto solo chi fa attenzione all'iconografia delle scene rappresentate in esse può scoprire la loro parentela con gli altri esemplari qui descritti. Queste croci, prive peraltro di datazione e decorate nel piedistallo con il ciclo della Passione (come quella di Feltre, che ha però scritte greche), e che complessivamente fanno pensare all' Occidente o a luoghi dell'Oriente latinizzato, appaiono molto lontane dal carattere popolareggiante di quelle decorate con cicli veterotestamentari, fornite di scritte greche e datate, rechino o no la firma di Giorgio Lascaris (ma le croci di Sant'Oreste e di Mariazell sono di qualità assai superiore rispetto alle loro consimili). Di questo intagliatore, ad oggi, io posso dire soltanto che ho letto il suo nome in sette sottoscrizioni, di cui quattro analoghe e una, almeno graficamente, del tutto difforme. Non è, quindi, ovviamente l'identità sfuggente di questo misterioso personaggio a radicare le nostre croci nel mondo della devozione greco-ortodossa, bensì il tenore delle loro iscrizioni greche e l'iconografia delle loro scene. Entrambe rivelano, a un'attenta interpretazione, che tali oggetti sono preziosi e sinora negletti testimoni di quella Bibbia greca volgare che, nonostante una circolazione vasta e continua nei secoli, sembra aver lasciato poche tracce di sé nella letteratura e nell'arte.

Nessuno, tenendo conto di queste osservazioni, dell'esiguità dei dati sicuri e della parzialità della documentazione, consiglierebbe di azzardare ipotesi, di cui pure si comprende l'interesse e si avverte l'urgenza, sull'origine delle croci lignee su piedistallo e sulle ragioni e i modi della loro diffusione. Per ora il solo avviso prudente è di continuare ad ampliarne e perfezionarne il catalogo.

– CATALOGO

Le tre misure della croce, riportate nella descrizione di ogni esemplare, si riferiscono rispettivamente al braccio lungo, a quello corto e allo spessore; del piedistallo si danno l'altezza e le due dimensioni della base.

Le iscrizioni sono dapprima trascritte in maiuscola così come si presentano nelle croci, ma con l'indicazione della divisione delle parole là dove essa è assolutamente evidente già alla prima lettura. Solo la prima volta che la scritta ricorre segue, anche nei casi più semplici, a vantaggio degli eventuali lettori non specialisti, la trascrizione in minuscola con le necessarie integrazioni e correzioni ortografiche, cui ho aggiunto la traduzione e l'indicazione delle fonti o dei luoghi paralleli atti a spiegarle; nelle successive occorrenze, questo aiuto è omesso del tutto per le facili iscrizioni della croce, è limitato invece al rimando alla loro prima occorrenza per quelle, meno ovvie, del piedistallo (ho fatto eccezione per le iscrizioni estremamente contratte della croce di Gazzada). I rimandi interni fra scene tra loro simili, per brevità, non sono fatti sistematicamente, ma di volta in volta solo quando è parso utile a mettere in luce significative coincidenze. I rimandi alle tavole di Różycki segnalati nella descrizione del piedistallo della croce di Mariazell, sono introdotti per indicare che l'iconografia e talora anche il testo delle iscrizioni presenti in quella croce del 1554, si ritrovano sostanzialmente eguali nella croce di Cracovia del 1570 (e quindi in tutte quelle assimilabili a quest'ultima: il che vuol dire in tutte le croci con cicli veterotestamentari finora a me note, tranne quella di Sant' Oreste).

Nel trascrivere le iscrizioni ho seguito l'ordine seguente: quelle che figurano nella croce sono state riportate con il riferimento al recto (=lato della Crocifissione) e al verso (= lato della Natività) e numerate da 1 a 6 (a partire da quella in alto e proseguendo sui bracci da sinistra a destra), o da 1 a 4 se poste nelle „Schmalseiten". Le iscrizioni dei piedistalli sono state trascritte per registri a partire dal primo superiore, e all'interno di ognuno numerate da 1 (la scena della Creazione nel primo registro, negli altri quelle ad essa esattamente sottostanti) a 8, girando in senso antiorario; in tal modo la posizione delle singole nicchie di ogni croce può essere stabilita ogni volta senza incertezze: questo fatto si rivelerà molto utile, credo, quando si vorrà confrontare l'ordine di successione degli episodi presenti in una croce con quello di altre. La confusione che spesso si rileva nella sequenza delle scene all'interno di ciascun ciclo, evidente già dalla sola successione delle iscrizioni, non deriva dall'applicazione del criterio meccanico nell'ordine di trascrizione di cui ho appena detto, ma essa regna nell' originaria disposizione degli episodi. In verità, un principio presiedeva all'ordinamento del programma iconografico dispiegato nelle croci. Infatti, nei piedistalli delle croci di Mariazell, di Firenze e Gazzada è risultato subito evidente all'acribia di Filippo Maria Pontani jr che il giusto ordine di successione degli episodi all'interno dei cicli e dei cicli tra loro si sarebbe ripristinato facendo seguire all'ultima scena del primo registro quella immediatamente sottostante del secondo registro, e così via per tutti gli altri. Tuttavia, per uniformità e simmetria, e per non compromettere il valore in primo luogo documentario e descrittivo del catalogo, anche nella croce di Mariazell, dove questo principio è sempre applicato, ho lasciato alle singole nicchie del piedistallo il numero da 1 a 8, che spetta loro secondo il criterio meccanico di localizzazione sopra illustrato, limitandomi a segnalare in nota la validità del principio ordinatore di cui ho detto. Allo stesso modo ho trattato gli altri piedistalli, in cui quel principio sembra meno rigorosamente seguito o è del tutto inoperante, come in quello di Feltre.

Le date poste sotto il piedistallo delle croci che ne sono fornite, sono riportate in trascrizione diplomatica e in lettere maiuscole, cui segue una trascrizione che ne corregge

tacitamente gli errori ortografici e morfologici, senza il ricorso all'apparato o all'uso dei consueti segni diacritici: la brevità è sembrato il partito da seguire per l'evidenza delle corruttele e la facilità delle correzioni da apportare.

Oltre alle scene dei cicli neotestamentari sprovvisti di iscrizioni, anche di alcune scene dei cicli veterotestamentari non è stato possibile individuare con precisione il soggetto né con la lettura della relativa iscrizione né con l'esame iconografico, per la genericità della scritta e l'ambiguità della raffigurazione. Nei casi di scene in cui l'iscrizione non è congruente con l'iconografia, darà conto dei problemi derivanti da questa difformità la Nota iconografica di M. Bernabò, alla quale mi limito a rimandare.

Come ho già detto, per ragioni di spazio in questa sede ho dovuto omettere del tutto i commenti di tipo linguistico anche là dove sarebbero stati indispensabili (mi riprometto di trattarli nel prosieguo dei miei studi sulle croci).

[Abbreviazioni usate: PH= Palaia Historica (= n. 77); Kartanos = Παλαιὰ καὶ Νέα Διαθήκη (= n. 80); Herm.= Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης (= n. 75)]

1) Feltre (Belluno), Sacrestia del Duomo

– Dimensioni

h. cm 37,5; croce: cm 17,4 × 11 × 2,8; nodo: cm 3,5; piedistallo di base ottagona, articolato in tre segmenti, spartiti in quattro registri e poggianti su uno zoccolo con decorazione floreale: cm 16,6 × 7,6 × 5,2; pellicano: cm 6,5.

– Data

+ ΕΤΕΛΙΟΘΙ/ ΙC ΑΦΜΒ /ΜΙΝΙ ΑΓΟΥCΤΟC Κ (= ἐτελειώθη εἰς ͵αφμβ μηνὶ αὐγούστου κʹ = fu terminata il 20 agosto 1542).

– Iscrizioni

Nella croce si contano venti nicchie (6 nel recto + 6 nel verso + 4 nel lato sin. + 4 nel lato d.); sopra e sotto i bracci della croce quattro figure in bassorilievo (Pietro, Paolo, sole, luna), senza iscrizioni; mascherone antropomorfo alla sommità del braccio lungo. Nel piedistallo, con il ciclo della Passione, le nicchie sono trentadue (8 × 4): nel primo registro in alto solo le due nicchie centrali hanno scene vere e proprie; le sei restanti sono occupate ognuna da statuine di santi o profeti. La sequenza delle scene prende avvio dal registro inferiore, ma non sempre gli episodi si susseguono nell'ordine dovuto. Le iscrizioni sono in greco.

Croce, *recto* : 1) Η ΜΕΤΑΜΟΡΦC (= ἡ Μεταμόρφ⟨ωσι⟩ς, la Trasfigurazione) 2) scena del processo di Gesù (senza iscr.) 3) Η CΤΑΥΡCΙC Ι ΧΥ (= ἡ σταύρ⟨ω⟩σις Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστο)ῦ, la Crocifissione di Gesù Cristo) 4) Discesa dalla croce (senza iscr.) 5) Η ΑΠΟΚΑΘΙΛΟ (= ἡ ἀποκαθήλω⟨σις⟩ = sepulcrum)[90] 6) Η ΑΝΑCΤΑCΙC (la Resurrezione) – *verso* : 1) Ο ΧΕΡΕΤΙC-

[90] Oltre che in questa di Feltre, anche nelle croci di Sant'Oreste, di Matelica e di Cracovia ἀποκαθήλωσις non indica, come ci si attenderebbe per il suo valore letterale, la discesa dalla croce (qui rappresentata nella scena precedente), ma appare come didascalia della scena che nelle croci di Pienza e Vienna, con scritte latine, è definita «sepulcrum», iconograficamente equivalente a ἐπιτάφιος (= Compianto sul Cristo morto). Ἀποκαθήλωσις designa anche la Deposizione di Gesù nel sepolcro (così si intitola, per es., una copia neogreca della famosa Deposizione di Caravaggio della Pinacoteca Vaticana: cfr. Βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ τέχνη στὴν Κέρκυρα. Μνημεῖα, εἰκόνες, κειμέλια, πολιτισμός. Κέρκυρα 1994, 204), nonché la Pietà e l' Imago Pietatis. Di questo singolare uso tardo- e post-bizantino tentano di dare una spiegazione, a mio parere senza riuscirci, G. MILLET, Recherches sur

MOC (= ὁ χαιρετισμός, l'Annunciazione) 2) Presentazione di Maria al Tempio (senza iscr.) 3) Η ΓΕΝΙCIC ΧΥ (= ἡ γέννησις Χ(ριστο)ῦ, la Natività) 4) Battesimo di Gesù (senza iscr.) 5) ΗΠΑΠΑΝΤΙC (= Ὑπαπαντή, Presentazione di Gesù al Tempio) 6) Η ΒΑΙΦΟΡΟC (= ἡ Βαϊοφόρος, le Palme) – *lato sin. rispetto al recto* : 1) Η ΕΓΥΠΤΟC (= ἡ Αἴγυπτος, la Fuga in Egitto) 2) Paolo (senza iscr.) 3) Η ΠΕΡΙΤΟΜΙ (= ἡ περιτομή, la Circoncisione) 4) sole (senza iscr.) 5) ΤΟ ΗΕΡΟ (= τὸ ἱερό⟨ν⟩, il Tempio) 6) ΤΟΥ ΛΑΖΡΟΥ (= τοῦ Λαζ⟨ά⟩ρου *scil.* ἔγερσις, Resurrezione di Lazzaro) – *lato d. rispetto al recto* : 1) ΤΟΥ ΘΟΜΑ (= τοῦ Θωμᾶ *scil.* ψηλάφησις, Incredulità di Tommaso) 2) Pietro (senza iscr.) 3) ΗC ΙΜΑΟΥC (= εἰς Ἐμμαοῦς, Luca e Cleofa incontrano Gesù sulla via di Emmaus) 4) luna (senza iscr.) 5) Η ΑΝΑΛΙΨΙC (= ἡ ἀνάληψις, l' Ascensione) 6) Η ΠΕΝΤΙΚΟCΤΙ (= ἡ πεντηκοστή, la Pentecoste).

Piedistallo, *I registro inferiore* : 1) Ο ΔΙΠΝΟC ΜΙCΤΙΚΟC (= ὁ δεῖπνος μυστικός, l'Ultima Cena) 2) ΛΑΒΕΤΕ ΦΑΓ (= Mt. 26. 26–27 λάβετε φάγ⟨ετε⟩ : la Comunione degli Apostoli)[91] 3) Ο ΝΙΠΤΙΡΑ (= ὁ νιπτῆρα⟨ς⟩, la Lavanda dei piedi) 4) Η ΠΡΟCΕΥΧ (= ἡ προσευχ⟨ή⟩, la Preghiera al Getsemani) 5) Η ΠΡΟΔΟCΙΑ (il Tradimento di Giuda) 6) ΗC ΤΟ ΑΝΑ (= εἰς τὸ⟨ν⟩ Ἄν⟨ν⟩α⟨ν⟩, Gesù dinanzi ad Anna: cfr. Jo. 18.13) 7) ΗC ΦΙΛΑΚ (= εἰς φυλακ⟨ήν⟩, Gesù in prigione)[92] 8) ΗC ΤΟ ΑΝΑ (= εἰς τὸ⟨ν⟩ Ἄν⟨ν⟩α⟨ν⟩, Gesù dinanzi ad Anna) — *II registro* : 1) ΗC ΤΟΥ ΠΙΛΑΤΟ (= εἰς τοῦ Πιλάτο⟨υ⟩, Gesù dinanzi a Pilato) 2) ΗC ΤΟΥ ΑΝ (= εἰς τοῦ Ἄν⟨ναν⟩, Gesù dinanzi ad Anna) 3) scena e iscrizione non decifrate 4) ΗC ΜΑCΤΙ (= εἰς μαστί⟨γωσιν⟩, la Flagellazione) 5) ΗC ΤΟ ΠΡΕΤΟΡΙΟΝ (= εἰς τὸ πραιτώριον, Gesù nel pretorio) 6) ΗC ΤΟ ΙΡΔ (= εἰς τὸ⟨ν⟩ Ἡρ⟨ώ⟩δ⟨ην⟩, Gesù dinanzi a Erode) 7) Η ΑΠΟΦΑ (= ἡ ἀπόφα⟨σις⟩, la Sentenza di Pilato) 8) ΤΑΠΙCΤΑ (Gesù porta la croce: cfr. ἕλκεται *vel* ἑλκόμενος ἐπὶ σταυροῦ) – *III registro* : 1) ΗΤΙCΑΤΟ ΙΟΙΦ (= Mt. 27.58 ᾐτήσατο Ἰω⟨σ⟩ήφ, Giuseppe di Arimatea chiese a Pilato il corpo di Cristo) 2) ΤΑ CΔΟΝ (= τὰ σ⟨ιν⟩δόν⟨ια⟩, Gesù, avvolto nel lenzuolo funebre, è deposto nel sepolcro: cfr. Mt. 27. 59–60, = ὁ ἐνταφιασμός [cfr. Herm. 109 § 96]) 3) ⟨.⟩ΠΙΤΑ (= ⟨ἐ⟩πιτά⟨φιος⟩, Compianto sul Cristo morto) 4) Ο ΛΙΘΟC (la pietra: cfr. Mt. 28.2) 5) ΗC ΤΙ ΓΑΛΙΛΕΑ (= εἰς τή⟨ν⟩ Γαλιλαία⟨ν⟩, Gesù incontra i discepoli in Galilea: cfr. Mt. 28.16–17) 6) Η ΜΙΡΟΦ (= οἱ μυροφ⟨όρες⟩, le Pie donne al sepolcro) 7) ΜΙ ΜΟ Α (= Jo. 20.17 μή μο⟨ῦ⟩ ἅ⟨πτου⟩, Noli me tangere) 8) Ο ΤΙΦΛC (= ὁ τυφλ⟨ό⟩ς, miracolo della guarigione del cieco) –*IV registro in alto* : Resurrezione (Cristo si leva dal sepolcro, senza iscr.); Pietà (Maria tiene in grembo Cristo morto, senza iscr.).

l'iconographie de l'Evangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles [...]. Paris 1960², 486, figg. 517–521 (solo l'Imago Pietatis), e A. Xyngopoulos, Μουσεῖον Μπενάκη Ἀθῆναι. Κατάλογος τῶν εἰκόνων. ἐν Ἀθήναις 1936, 43–44, tav. 22 (Pietà; nulla al riguardo in J. Nagatsuka, Descente de croix, son développement iconographique des origines jusqu'à la fin du XIVe siècle. Tokyo 1979). Różycki 86, si limita a rilevare la discrepanza fra iscrizione e iconografia nella corrispondente nicchia della croce di Cracovia.

[91] La scena è comunemente detta ἡ μετάδοσις τοῦ Κυριακοῦ σώματος καὶ αἵματος πρὸς τοὺς ἀποστόλους (cfr. Herm. 127 § 42).

[92] A Gerusalemme la prigione (ἡ Ἁγία Φυλακή) in cui si diceva che Gesù, dopo il suo arresto, fosse stato rinchiuso con Barabba, era indicata a Nord dell'atrio del Golgota: cfr. H. Vincent – F.M. Abel, Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire II. Jérusalem nouvelle. Paris 1914, 225, 236, 239–242, 256 (con l'elenco delle fonti a partire da Epifanio); ma anche altri luoghi avevano questo nome: cfr. ibid., T. II, Paris 1922, 498, 501, 578. La stessa iscrizione appare nel piedistallo di Mosca pubblicato da Smirnov (= n. 18) 150 e in quello della croce di Matelica (I/6).

– *Provenienza*

Nel 1619 si trovava nel Convento di S. Spirito a Feltre, dove fu vista e brevemente descritta da Daniello Tomitano : cfr. il ms. Iesi, Biblioteca Comunale, Conv. Ms. 62, f. 49v (numerazione antica): «Nella Chiesa di S. Spirito in Feltre, governatta da Padri Zocolanti refformati, vicino alla porta che passa in sagrestia, nel Santuario, s'attroua una Croce di legna, longa compreso il piede dui spane in c(irc)a, tutta diligentemente intagliata de figurine rapresentanti il Testamento Nuovo, opera stimatta rara, et singulare da chi la vede. Sotto il piede ha intagliato queste lettere [segue il disegno dell'iscrizione recante la data]». Il titolo di questo manoscritto, quale si legge al f. 1, è il seguente: Marmi con inscritioni antique della città di Feltre raccolte da me Daniel Tomitano fu del Sig. Aurelio nobbile di Feltre. Libro primo. MDCIXX [...] et espliccate in parte da Tomitano suo figlio. All'interno del codice sono registrate date sino al 1644, quindi successive al 1619 che appare nel titolo. Debbo la segnalazione di questo codice inedito a Luisa Alpago Novello Ferrerio; alla cortesia di Enrica Conversazioni debbo il riscontro sul codice di Iesi del testo da me visto solo in riproduzione (da cui l'ho trascritto). Su Daniello Tomitano, umanista feltrino (1588–1688), cfr. Adriano Alpago Novello, Ville della provincia di Belluno. Milano 1982², 309. Il 27 maggio 1749 la croce fu „ritrovata" dal frate francescano F.A.Tauro in un ripostiglio «scavato [...] nel mezzo del muro interno della Chiesa» nello stesso Convento (cfr. Dissertazione [cit. oltre] 1). Non credo che si riferisca alla nostra la descrizione d'una croce presente nell'inventario dello stesso Convento di S. Spirito, redatto il 6 maggio 1606 (cfr. Claut [cit. oltre] 22): «Una capsella che ha dentro un'altra casellina con una croce bella et artificiosa et il suo velo da ponerla dentro [...]».

– *Bibliografia*

Dissertazione del Padre Francescantonio di Feltre [...] sopra l'antichissima croce di maraviglioso lavoro che si conserva nel Convento di Santo Spirito della Città di Feltre. In Feltre, nella Stamperia del Seminario 1781, pp. 84 (datazione al 542). Dall' accurata descrizione del Tauro (54) risulta che «Tutte [...] le figure della croce e del piedistallo interne ed esterne, compreso il mascherone posto sotto il pellicano, ascendono al numero di quattrocento e ottantacinque»; G. Biasuz, La croce bizantina detta del Beato Bernardino esistente nel Duomo di Feltre. *Arte Cristiana* 13 (1925) 290–299 (con 9 illustrazioni); L. Bentivoglio, La croce del Beato Bernardino, *Archivio Storico di Belluno, Feltre e Cadore* 34 (1963) 90–93; Alberto Alpago Novello, La croce bizantina della Cattedrale di Feltre, *ivi* 50 (1979) 129–131 (datazione al 1542); S. Claut, Bella et artificiosa, *ivi* 58 (1987) 21–26 (raffronto con la croce di Pienza e altre croci lignee postbizantine di diversa foggia); id., Francesco Terilli ed altri scultori del legno nel Feltrino tra Rinascimento e Barocco.Catalogo della mostra nella Chiesa di S. Lorenzo, 7–21 agosto 1988, Feltre 1988, 40–41.

– Esaminata il 10 luglio 1994, il 6 settembre e il 28 ottobre 1995.

2) Sant'Oreste (Viterbo), Municipio

– *Dimensioni*

h. cm 42; croce: cm 19 × 10,5 × 2,8; nodo: cm 4; piedistallo di base ottagona articolato in tre segmenti, spartiti in cinque registri e poggianti su uno zoccolo, diviso in dieci campi scolpiti in bassorilievo: cm 19 × 9,8 × 7,5; pellicano: cm 5,5. Restauro di Paolo Chiricozzi sotto la direzione della dott. Euglen Alia: maggio 1989.

– *Data*

ΕΤΕΛΗΘΗ ΗC Α/ΦΜϚ ΜΑΡΤΙΟΥ / IC ΤΑC ΚΒ (ἐτελειώθη εἰς ,αφμς μαρτίου εἰς τὰς κβʹ = fu terminata il 22 marzo 1546). Misure della targhetta ottagonale su cui è incisa: cm 7,3×5,6,

– Iscrizioni

Nella croce si contano ventidue nicchie (6+ 6 + 5 + 5); busti di Pietro e Paolo in bassorilievo sulla parte superiore dei bracci sinistro e destro; mascherone antropomorfo sulla sommità del braccio lungo. Nel piedistallo, con cicli veterotestamentari, quaranta nicchie (8x 5), cui si aggiungono i dieci campi scolpiti in bassorilievo, nei quali è diviso lo zoccolo. Le iscrizioni sono in greco.

Croce, *recto* : 1) Η ΜΕΤΑΜΟΡΦ 2) Gesù porta la croce (senza iscr.) 3) Η CΤΑCΡΟCΗ ΤΟΥ 4) Incredulità di Tommaso (senza iscr.) 5) Η ΑΠΟΚΑΘΗΛΟCΙ (= sepulcrum, cfr. n. 90) 6) Η ΑΝΑCΤΑCΗC – *verso* : 1) Ο ΧΕΡΕΤΗΜΟC 2) Presentazione di Maria al Tempio (senza iscr.) 3) Η ΓΕΝΗCΗ ΤΟΥ Χ 4) Battesimo di Gesù (senza iscr.) 5) ΗΠΑΠΑΤΗC 6) Ο ΒΑΓΕΟΦΟΡΟC – *lato sin. rispetto al recto* : 1) IC ΤΙΝ ΕΓΙΠΤΟ (= εἰς τὴν Αἴγυπτο⟨ν⟩, la Fuga in Egitto) 2) ΔΙΔΑΧΙ (= διδαχή, Insegnamento)[93] 2a) Pietro (senza iscr.) 3) IC ΙΜΑΟΥC 4) Η ΑΝΑΛΙΨΙC 5) Η ΠΕΝΤΙΚΟCΤΙ – *lato d. rispetto al recto* : 1) Η ΠΡCΥΧΙ (= ἡ πρ⟨ο⟩σ⟨ε⟩υχή) 2) ΠΡΟΔΟC 2a) Paolo (senza iscr.) 3) IC ΤΟΥ ΠΙΛΑΤΟ 4) ΗC ΤΙ ΚΟΛΟΝΑ (= εἰς τή⟨ν⟩ κολόνα⟨ν⟩, Gesù alla colonna= εἰς μαστίγωσιν) 5) Η ΕΡΓΕCΗ ΤΟΥ ΛΑΖΑ (= ἡ ἔγερση τοῦ Λαζά⟨ρου⟩).

Piedistallo: *I registro in alto* : 1) ΕΝ ΑΡΧΙ ΕΠ (= Gen. 1.1: ἐν ἀρχῇ ἐπ⟨οίησε⟩, In principio creavit) 2) Η ΠΑΡΑ (= ἡ Παρά⟨δεισος⟩, il Paradiso, ma cfr. Nota iconografica) 3) ΟΦΙC (il serpente, *scil.* la tentazione di Eva : cfr. Gen. 3. 1–5) 4) Ι ΕΒΑ (= ἡ Εὔα, Eva coglie il frutto proibito: cfr. Gen. 3. 6) 5) ΕΚCΙΛΘΕ (= ἐξῆλθε, Adamo uscì dal Paradiso: cfr. Gen. 3. 23) 6) Ο ΑΓΓΕ (= ὁ ἄγγε⟨λος⟩, l'angelo conduce Adamo ed Eva fuori dal Paradiso: cfr. Gen. 3. 23–24, Vita Adae et Evae 38.3) 7) Ο ΚΑΙ (= ὁ Κάι⟨ν⟩, Caino uccide Abele: cfr. Gen. 4.8) 8) Ο ΛΑΜΕ (= ὁ Λάμε⟨χ⟩, Lamech uccide Caino: cfr. PH 194–195) – *II registro* : 1) ΤΟ ΤΕΛΟC ΑΔ (= τὸ τέλος Ἀδ⟨άμ⟩, la morte di Adamo; per la scena 1a, contigua e senza iscrizione, cfr. Nota iconografica) 2) ΕΘΑΨΑΝ (= Eva e Seth seppellirono Adamo)[94] 3) Ο ΕΝΟΧ (= Enoch: cfr. PH 197: καὶ οὐδὲν ἄλλον ἐποίει ὁ δίκαιος Ἐνὼχ εἰ μὴ καθεζόμενος ἔγραφεν ἐν μαρμάροις καὶ ἐν πλίνθεσιν τὰ ἐξ ἀρχῆς γινόμενα τοῦ θεοῦ μεγαλούργεια; v. anche Nota iconografica) 4) ΙΠΕ ΝΟΕ (= Gen. 6. 13: εἶπε Νῶε, Dio disse a Noè di costruire l'arca)[95] 5) ΚΤΙΖΙ ΚΙΒΟΤ (= PH 197: Νῶε κτίζει κιβωτόν, Noè costruisce l'arca) 6) ΗCΙΛΘΕΝ (= Gen. 7. 7: εἰσῆλθεν, Noè entrò nell'arca) 7) ΑΡΑΡΑΤ (l'arca di Noè sul Monte Ararat: cfr. Gen. 8.4) 8) ΕΚCΙΛΘΕ (= Gen. 8. 18: ἐξῆλθεν, Noè uscì dall'arca) – *III registro* : 1) ΝΟΕ ΜΕΘΙCΤΙ (= Gen. 9. 20–21: Νῶε [...] ἐμεθύσθη, Noè si ubriacò; per la scena 1a cfr. Nota iconografica) 2) Η ΠΗΓΡΟΠΙ (= ἡ πυργοποι⟨ία⟩, la costruzione della torre di Babele: cfr. Gen. 11. 4)[96] 3) ΤΟΥ ΑΒΡΑΥ (= ⟨εἶπε⟩ τοῦ Ἀβρα⟨άμ⟩, Dio disse ad Abramo: cfr. Gen. 12. 1 ?)[97] 4) ΜΕΧΛΕ-

[93] Il termine può riferirsi in generale al magistero terreno di Gesù; va tuttavia ricordato che in particolare all'insegnamento di Gesù al Monte degli Ulivi (cfr. Jo. 8.1 sgg.) era dedicata in loco la chiesa della Διδαχή: cfr. VINCENT-ABEL (= n. 92) 374–375.

[94] Le fonti delle scene 1–2 del II registro sono indicate sopra, 403.

[95] Il soggetto della frase non è sicurissimo: per es., non Dio, ma l'angelo impartisce l'ordine a Noè nel piedistallo di Mariazell III/1.

[96] Cfr., ex. gr., Kartanos cap. οε′, p. 188: Πῶς ὁ Νεβρὼδ ἔκαμε τὴν τούρην τὴν ὁποίαν λέγουν πυργοποιίαν.

[97] L'indeterminatezza della frase non consente interpretazioni sicure; ho dubitativamente indicato come fonte Gen. 12.1 in quanto il versetto contiene il primo ordine impartito da Dio ad Abramo (quello di partire dalla sua terra), che sarebbe ben posto all'inizio del ciclo di cui Abramo è protagonista.

CΕΔ (= Μελχισεδ⟨έκ⟩, cfr. Gen. 14. 19: Melchisedec benedice Abramo; cfr. anche PH 209–210)[98] 5) Η ΓΕΝΗCΗ ΙCΑΑΚΟΥ (= ἡ γέννηση Ἰσαάκ, la nascita di Isacco: cfr. Gen. 21. 2) 6) ΤΟΥ ΧΕΤ.. (= Het, cit. in Gen. 23.3 etc. ?)[99] 7) Ο CΙΘ ΗΥC ΤΙ (= ὁ Σὴθ ...?)[100] 8) ΧΟΛΟΔΟ-ΜΟ (= Χολοδο⟨γό⟩μω⟨ρ⟩, Kedorlaomer: cfr. Gen. 14.1–17) – *IV registro* : 1) ΤΑ CΟΔΟΜΑ (Sodoma, *i.e.* gli angeli arrivano da Lot: cfr. Gen. 19. 1) 2) ΘΗΑ ΤΟΥ ΑΒΡΑ (θυ⟨σί⟩α τοῦ Ἀβρα⟨άμ⟩, il sacrificio di Abramo: cfr. Gen. 22. 10–13) 3) ΤΟΥ ΛΟΤΟ (= τοῦ Λώτ, la confessione di Lot: cfr. PH 218, Kartanos cap. ϛγ′, pp. 216–217, Mariazell IV/ 5, Matelica II/ 6) 4) ΑΠΕCΤΙΛΕΝ (= ἀπέστειλεν, Abramo mandò Lot al Nilo o al Giordano?: cfr. PH 218–219, Kartanos ibid.)[100a] 5) ΟCΑΑΝΚΑΕΓΕΡΑ (*i.e.* ὁ Ἰσαὰκ ἐγέρασε, cfr. Mariazell V/5; per la scena 5a cfr. Nota iconografica) 6) Ο ΙΑΚΟ CΤ (ὁ Ἰακὼ⟨β⟩ στ⟨ὸ⟩ *scil.* φρέαρ, Giacobbe al pozzo: cfr. Gen. 29. 10) 7) Η ΚΛΜΑΞ (= ἡ κλ⟨ῖ⟩μαξ, la scala di Giacobbe: cfr. Gen. 28. 12) 8) Η ΑΓΗΑ ΤΡΗ (= ἡ Ἁγία Τρι⟨άς⟩, la Santa Trinità, *i.e.* l'ospitalità di Abramo: cfr. Gen. 18. 8) – *V registro* : 1) Η ΦΙΓΙ ΙΟCΙΦ (= ἡ φυγὴ Ἰωσήφ, la fuga di Giuseppe dalla moglie di Putifarre: cfr. Gen. 39.12) 1a) IC ΦΑΡΑ (= εἰς Φαρα⟨ώ⟩, dal Faraone: cfr. Nota iconografica) 2) ΗC ΤΗ ΦΙΛΑΚΗ (= εἰς τή⟨ν⟩ φυλακή⟨ν⟩, Giuseppe in prigione: cfr. Gen. 39. 20 e Nota iconografica) 3) ΤΑ ΔΟΡΑ Π (= τὰ δῶρα..., i fratelli portano doni a Giuseppe: cfr. Gen. 43. 26) 4) Ο ΑCΠΑCΜΟC (l' abbraccio di Giuseppe con Beniamino: cfr. Gen. 45. 14) 5) ΗC ΤΗΝ ΕΓΙΠΤΟ (= εἰς τὴν Αἴγυπτο⟨ν⟩, Giacobbe in Egitto: cfr. Gen. 46.3–7 e Nota iconografica) 6) ΕΚΑΛΕCΕ Τ ΗC Η (= ἐκάλεσε τ⟨οὺς⟩ υ(ἱοὺ)ς Ἰ⟨ακώβ⟩: cfr. Gen. 49. 1 ἐκάλεσεν δὲ Ἰακὼβ τοὺς υἱούς, Giacobbe chiamò i suoi figli, *i.e.* la benedizione dei figli di Giacobbe) 7) ΤΟ ΛΑΚΟ (= τὸ⟨ν⟩ λάκ⟨κ⟩ο⟨ν⟩, la cisterna, in cui i fratelli gettarono Giuseppe [Gen. 37. 24]) 8) ΤΟΥ ΦΑΡΑΟ (cfr. Nota iconografica) – *zoccolo* : 1) ΗC ΤΙΝ ΕΡΘΡΑ (= εἰς τὴν Ἐρ⟨υ⟩θρά⟨ν⟩, il passaggio del Mar Rosso: cfr. Ex. 14.21–22) 2) ΙΨΟCΕ ΤΟΝ ΟΦ (= ὕψωσε τὸν ὄφ⟨ιν⟩, Mosè innalzò il serpente: cfr. Num. 21.9) 3) ⟨...⟩ΒΕ ΤΟ ΝΟΜΟΝ (= ⟨ἔλα⟩βε τὸ⟨ν⟩ νόμον, Mosè ricevé la Legge)[101] 4) ΗCΟΥ ΤΟΥ ΝΑΒΗ (= Ἰησοῦ⟨ς⟩ τοῦ Ναυῆ: Giosuè figlio di Navi si inginocchia dinanzi all'arcangelo Michele: cfr. Jos. 5.13–15) 5) ΤΗ ΚΗΒΟΤΟC (= τ [?] ἡ κιβωτός, i sacerdoti di Israele portano l'arca dell'alleanza: cfr. Jos. 3. 14) 6) ⟨...⟩ΛΗΑC (*i.e.* Γολιάδ, David uccide Golia: cfr. Regn. I 17. 49–50) 7) Ο ΝΑΘΑCΑ ΠΟΥ ΕΛΕ (= ὁ Νάθαν ποῦ ἔλε⟨γξε⟩, Natan che accusò David: cfr. II Regn. 12. 1–15; PH 283: Dio disse a Nathan: ἄπελθε ἔλεγξον τὸν βασιλέα Δαυὶδ ὅτι ἐμοίχευσεν) 8) Ο ΜΟΥCΗC ΤΙ ΒΑ (=ὁ Μωυσῆς ⟨εἰς⟩ τή⟨ν⟩ βά⟨τον⟩, il roveto ardente: cfr. Ex. 3. 2–5)[102] 9) ⟨...⟩ΗCΕ ΠΡΟ ΜΟΙCΙ (= ⟨ἐλάλ⟩ησε [*scil.* ὁ θεὸς] πρὸ⟨ς⟩ Μωυσῆ⟨ν⟩ ?: Dio ordina agli Israeliti di partire dall'Egitto, cfr. Ex. 12.37–41 e Nota iconografica) 10) CΤΗΛΟΠΗΡΟC (= στῦλο⟨ς⟩ πυρός, la colonna di fuoco che guida gli Ebrei fuori dall'Egitto: cfr. Ex. 13.21).

[98] Per il riflesso della Palaia sulla scena cfr. Nota iconografica.

[99] L'identificazione del soggetto è problematica; per quanto risulta dall'osservazione della scena rappresentata cfr. la Nota iconografica.

[100] Si rimanda alla descrizione della scena nella Nota iconografica. La collocazione dell'episodio in questo punto della croce osta all'interpretazione, che pur sembrerebbe ovvia, della prima parola dell'iscrizione: per questo essa è avanzata dubitanter.

[100a] Per le scene 3–4 di questo registro cfr. anche sopra, 402 e la Nota iconografica.

[101] I passi biblici dell'episodio sono indicati da A. ST. CLAIR, The Basilewsky pyxis: typology and topography in the exodus tradition. *Cahiers Archéologiques* 32 (1984) 15–30: 16.

[102] Questo è il primo episodio del ciclo di Mosè rappresentato nello zoccolo; il ciclo prosegue con le scene nr. 9–10 +1–3.

– Provenienza

Sconosciuta. Nell'Archivio Parrocchiale di Sant'Oreste, in un volume che raccoglie documenti datati dal 1566 al 1798 («Libro il più antico di questa Collegiata e Parrocchiale di S. Lorenzo [...] Amministrazione della sagristia del Capitolo doppo eretta Collegiata [...] Inventari [...] di tutti i beni [...] arredi sagri [...]»), le più antiche menzioni della croce sono le seguenti: f. 117 (inventario non datato [ma 1660 secondo M. De Carolis in *Corriere d'Italia* cit. oltre] degli arredi della sacrestia, redatto da D. F. Zelli), l. 3: «Un'altra croce di legno con il suo piede a otto faccie tutta intagliata, che rappresenta nella croce il Testamento Novo e nel piede il Testamento Vecchio»; f. 140 (inventario di D. S. Clerici, 1699), l. 3: idem. Seguono analoghe menzioni in inventari più tardi: f. 154, l. 22 (inventario D. F. Bastari del 1719); f. 156 (inventario L.Rosati del 1745); f. 158 (inventario D.E. Fioravanti del 1760, che registra «una croce di legno intagliata [...] con campana di vetro»); f. 160 (inventario D. P. Marzetti del 1784); f. 170 (inventario D.G. Capelli, non datato). Nell'inventario del notaio F. Clerici (Prot. VII, f. 263, 1770) si legge: «Croce stupenda di legno di busso scolpita diligentissimamente con rappresentarvi l'antico e nuovo testamento già sono più secoli: si legge sotto al piedistallo il tempo del fatto lavoro in carattere orientale e si regge sopra di esso, quale termina con pellicano, ed in tutti tre li pezzi non eccede l'altezza di due palmi. Conservasi coperta da una campana di vetro» (notizie cortesemente comunicate da Francesco Zozi, Sant'Oreste). Tra gli arredi della sacrestia figuravano altre tre croci variamente preziose, una delle quali proveniente da Gerusalemme; per questo si può dubitare che la «crocetta di legno intagliata», citata nel suddetto volume manoscritto a f. 81, l. 7, in un inventario non datato, ma più antico di quelli prima citati, sia da identificare con la nostra croce, come si ritiene comunemente.

– Bibliografia

A. Degli Effetti, Memorie di S. Nonnoso abbate del Soratte e de luoghi convicini e loro pertinenze, e libro primo de borghi di Roma. Roma, N. A. Tinassi 1675, 29–30 (si attribuisce a un anonimo gesuita di aver interpretato l' iscrizione con la data nel modo poi invalso: «mense Martio 1222»); Don M. De Carolis, Sant'Oreste e il suo più insigne monumento, *Corriere d'Italia*, domenica 23 ottobre 1921 (con una riproduzione; si dà notizia della croce in occasione del suo furto avvenuto due giorni prima); Furto e ricupero di una croce di legno scolpito in S. Oreste, *Bollettino d'arte* 1 (1921) 190 (con due riproduzioni); Don M. De Carolis, L'insigne monumento di S. Oreste. Storia e descrizione della croce di bosso, Ed. Centro Studi Soratte, maggio 1977 (scritto privo di ogni valore critico). – Presso il Municipio è conservato un disegno della croce, corredato da una trascrizione incompleta e molto approssimativa delle iscrizioni greche: fu eseguito a Sant' Oreste nel 1934 «dall'arciprete D. Germinio Abballe e da fra Benedetto Berardi».

– Esaminata il 18 aprile e il 15 dicembre 1995.

3) Mariazell, Basilika, Schatzkammer

– Dimensioni

h. cm 40,7; croce: cm 17,3 × 9,3 × 2,7; nodo: cm 3,7; piedistallo di base ottagona, articolato in tre segmenti, spartiti in cinque registri e poggianti su uno zoccolo, diviso in otto campi scolpiti in bassorilievo: cm 19,4 × 9,6 × 8,5.

– Data

+ ΕΤΑΙΛΗΟΘ/Η Ο ΘΗΟϹ ΚΑΙ ΠΑϹΕ/ΒΑϹΜΗΟϹ ϹΤΑΒΡΟϹ/ ΤΟΥ ΚΝΟΥ ΥΜΟΝ ΙϹ ΧϹ/ ΗϹ ΑΦΝΔ ΜΗΝΗ/ ΑΓΟΥϹΤΟΥ Η Ε (= ἐτελειώθη ὁ θεῖος καὶ πανσεβάσμιος σταυρὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ͵αφνδ μηνὶ αὐγούστου ἡμέρᾳ ε′ = La divina e molto veneranda croce di Nostro Signore Gesù Cristo fu terminata il 5 agosto 1554).

– Iscrizioni

Nella croce si contano venti nicchie (6+ 6 + 4+ 4); due busti, sole e luna in bassorilievo sopra e sotto i bracci della croce, senza iscrizioni; un mascherone antropomorfo alla sommità del braccio lungo. Nel piedistallo, con cicli veterotestamentari, quaranta nicchie (8 × 5), cui si aggiungono gli otto campi scolpiti in bassorilievo, nei quali è diviso lo zoccolo. Le iscrizioni sono in greco.

Croce, *recto*: 1) Η ΜΕΤΑΜΟΦΡΟϹΗ 2) ΕΚΑΘΗϹΕ Ο ΑΓΓΕΛΟϹ ΗϹ ΤΟ Λ (= ἐκάθισε ὁ ἄγγελος εἰς τὸ⟨ν⟩ λ⟨ίθον⟩, l'angelo seduto sulla pietra del sepolcro: cfr. Mt. 28.2) 3) ϹΤΑΒΡΟϹΗ ΤΟΥ ΧϹ 4) ΗϹ ΤΟΥ ΘΟΜΑ (= εἰς τοῦ Θωμᾶ, Incredulità di Tommaso) 5) Η ΑΠΟΚΑΘΗΛΟϹΗ (= Deposizione dalla croce) 6) Η ΑΝΑϹΤΑϹΗ – *verso*: 1) Ο ΕΒΑΓΓΕΛΗΜΟϹ 2) ΗϹ ΤΟ ΗΕΡΟΝ (= εἰς τὸ ἱερόν, Presentazione di Maria al Tempio) 3) Η ΓΕΝΗϹΗ ΤΟΥ ΧϹ 4) Η ΒΑΠΤΗϹΗ 5) ΗΠΑΠΑΤΗϹ 6) Ο ΒΑΓΗΟΦΟΡΟϹ – *lato sin.rispetto al recto* : 1) ΗϹ ΕΓΗΠΤΟ 2) Pietro (senza iscr.) 3) Η ΠΕΡΗΤΟΜΗ 4) luna (senza iscr.) 5) Η ΔΗΔΑΧΗ 6) Η ΕΓΕΡϹΗ ΤΟΥ ΛΑΖΑΡΟΥ – *lato d. rispetto al recto* : 1) Ο ΔΗΠΝΟϹ Ο ΜΗϹΤΗΚΟϹ 2) Paolo (senza iscr.) 3) ΜΗ ΜΟΥ ΑΠΤΟΥ 4) sole (senza iscr.) 5) Η ΑΝΑΛΗΨΗ 6) Η ΠΕΤΗΚΟϹΤΗ.

Piedistallo, *I registro in alto*: 1) ΕΝ ΑΧΗΝ ΕΠΗϹ (= ἐν ἀρχῇ ἐποίησ⟨ε⟩: cfr. Różycki tav.5) 2) Η ΠΛΑϹΗ Τ (= ἡ πλάση τ⟨οῦ⟩ *scil.* Ἀδάμ, la creazione di Adamo: cfr. Gen. 2.7, Różycki tav. 6) 3) ΕΚΑΜΕ ΤΙΓ (= ἔκαμε τὴν *scil.* γυναίκαν?, Dio creò la donna: cfr., ex.gr., Kartanos cap. κε′, p. 154: ὁ Θεὸς... ἔκαμε τὴν γυναίκαν) 4) ΕΠΕΨΕ Τ (= ἔπε⟨μ⟩ψε ..., mandò *scil.* Adamo ed Eva nel Paradiso) 5) ΗϹ ΤΗ ΠΑΡΑΔΗϹΟ (εἰς τή⟨ν⟩ Παράδεισο⟨ν⟩, nel Paradiso) 6) ΟΦΗϹ ΗΠ (= Gen. 3.1: ὄφις εἶπ⟨ε⟩ *scil.* τῇ γυναικί: il serpente disse alla donna; cfr. Różycki tav. 7) 7) ΑΠΕΝΑΤΗ Τ (= ἀπένα⟨ν⟩τι τ⟨οῦ⟩ *scil.* θεοῦ, Adamo ed Eva dinanzi a Dio: cfr. Gen. 3.7–8) 8) Η ΕΞΟΡΗϹΗ (ἡ ἐξόρισῃ, la cacciata dal Paradiso: cfr. Sant'Oreste I/5) – *II registro* : 1) Ο ΑΔΑ ΟΤΑΝ ΕΚΑΜΕΚ (= Adamo quando fece Caino?: cfr. croce Uvarov di Mosca, II/1: ΕΚΑΜΕ ΤΟΝ ΚΑΗ, et infra II/8) 2) Η ΘΗϹΗΑ ΤΟΥ ΑΒ (= ἡ θυσία τοῦ Ἀβ⟨έλ⟩, il sacrificio di Abele: cfr. Gen. 4. 4) 3) Η ΘΗϹΗΑ ΤΟΥ ΚΑΗ (= ἡ θυσία τοῦ Κάι⟨ν⟩, il sacrificio di Caino: cfr. Gen. 4. 3) 4) ΑΠΕΚΤΗΝΕ Κ (= Gen. 4. 8 ἀπέκτεινε Κ⟨άιν⟩, Caino uccise Abele: cfr. Różycki tav. 9 in alto) 5) ΗΠΕ ΑΓΓΕΛΟϹ ΤΟΥ ΑΔΑ (= εἶπε ἄγγελος τοῦ Ἀδά⟨μ⟩, l'angelo disse ad Adamo che Abele era morto: cfr. PH 195: ἄγγελος δὲ Κυρίου ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν ἔφη· τί παρακάθῃ σῶμα νεκρόν; κτλ., Georg. Chumnos p. 11 vv. 29–38 Marshall = vv. 211–228 Megas) 6) ΕΘΑΨΕΝ ΑΒΕΛ (Adamo seppellì Abele: cfr. PH ibid.) 7) ΕΠΕ ΤΟΥ ΚΑΗϹ (= εἶπε τοῦ Κάι⟨ν⟩, Dio disse a Caino: cfr. Gen. 4. 9–11) 8) ΟΤΕΙΝΕΚΑΜΕ Τ (= quando ⟨Adamo⟩ fece Abele ? cfr. supra II/1)[103] – *III registro* : 1) ΗΠΕ ΑΓΓΕΛΟ ΤΟΥ ΝΟΕ (= εἶπε ἄγγελο⟨ς⟩ τοῦ Νῶε, l'angelo disse a Noè di costruire l'arca: cfr. Kartanos cap. ξθ′, p. 180: Πῶς ὁ Θεὸς ἔστειλεν τὸν ἄγγελον νὰ εἰπῆ τοῦ Νῶε νὰ κάμη τὴν κιβωτὸν διὰ τὸν κατακλυσμόν) 2) Ο ΝΟΕ ΕΚΟΨΕ ΤΑ (= ὁ Νῶε ἔκοψε τὰ *scil.* ξύλα, Noè tagliò la legna ⟨per costruire l'arca⟩: cfr., ex.gr., Kartanos l.c.: Καὶ παρευθὺς τὸ νὰ ἤκουσε τὸν ὁρισμὸν τοῦ Θεοῦ ἄρχισε καὶ ἔκοπτε τὰ ξύλα κτλ.) 3) ΑΡΧΡΗϹΕ ΤΗ ΚΙΒ (= ἄρχισε τή⟨ν⟩ κι⟨βωτόν⟩, cominciò a costruire l'arca) 4) ΑΠΟΚΑΜΕ ΝΟΕ ΤΗ (= ἀπόκαμε Νῶε τή⟨ν⟩ *scil.* κιβωτόν, Noè finì di costruire l'arca: cfr. Różycki tav.9 in basso) 5) ΕΞΗΘΛΕ ΔΕ ΝΟΕ ΗϹ ΤΙ Κ (= ἐξῆλθε δὲ Νῶε εἰς τή⟨ν⟩ κ⟨ιβωτόν⟩, Noè entrò nell'arca: cfr. Różycki tav. 10 in basso) 6) ΕΚΑΘΗϹΕΝ Η ΚΙΒ (= Gen. 8. 4: ἐκάθισεν ἡ κιβ⟨ωτός⟩, l'arca si fermò sul monte Ararat: cfr. Różycki tav. 12 in alto) 7) ΑΠΕΚΤΗΝΕ Ο ΛΑΜ (= ἀπέκτεινε ὁ Λάμ⟨εχ⟩, Lamech uccise Caino: cfr. Sant'Oreste

---

[103] L'iscrizione della croce Uvarov, cit. in II/1, si legge nella tav. X del catalogo citato in n.22. Nel secondo registro l'ordine di successione degli episodi è il seguente: 8 + 1–7 (per errore la nascita e il sacrificio di Abele sono anteposti a quelli di Caino).

I/ 8) 8) ΑΔΑ ΚΑΙ CΕΛΛΑ (= Gen. 4. 23: Ἀδὰ καὶ Σέλλα, Ada e Sella: Lamech confessa il duplice omicidio alle due mogli, cfr. Firenze III/8)[104] – *IV registro* : 1) Η ΦΗΛΟΞΕΝΗΑ ΤΟΥ ΑΒ (= ἡ φιλοξενία τοῦ Ἀβ⟨ραάμ⟩, l'ospitalità di Abramo: cfr. Sant'Oreste IV/8) 2) Η ΘΗCΗΑ ΤΟΥ ΑΒΡΑ (cfr. Sant'Oreste IV/2) 3) ΗC ΤΟΥ ΛΟΤΟ Η ΑΓΗΑ (= εἰς τοῦ Λὼτ ἡ Ἁγία *scil.* Τριάς, la Santa Trinità da Lot, *i.e.* l'ospitalità di Lot: cfr. Gen. 19. 1–3) 4) ΕΜΗCΕΨΕ ΛΟΤΟ (= ἐμίσεψε Λώτ, Lot partì da Sodoma: cfr. Gen. 19. 15–17) 5) ΗΘΛΕ ΔΕ ΛΟΤΟ ΗC ΤΟΥ ΑΒΡ (= ἦλθε δὲ Λὼτ εἰς τοῦ Ἀβρ⟨αάμ⟩, Lot andò da Abramo, *i.e.* la confessione di Lot: cfr. PH 218–219: ὁ Λὼτ ἦλθεν πρὸς Ἀβραάμ [218]; Sant' Oreste IV/ 3; Matelica II/6)[105] 6) Η ΘΗCΗΑ ΤΟΥ ΝΟ (= ἡ θυσία τοῦ Νῶ⟨ε⟩, il sacrificio di Noè: cfr. Gen. 8. 20) 7) Η ΜΕΘΗCΗ ΤΟΥ Ν (= ἡ μέθυση τοῦ Ν⟨ῶε⟩, l' ebbrezza di Noè: cfr. Sant'Oreste III/ 1; Różycki tav. 12 in basso) 8) Η ΠΗΓΡΟΠΗΓΗ (= ἡ πυργοποιία: cfr. Sant'Oreste III/2)[106] – *V registro* : 1) ΗC ΤΟΥ ΠΕΤΑΦΡΗ ΤΟΥ Φ (= εἰς τοῦ Πετεφρῆ τοῦ Φ⟨αραώ⟩, Giuseppe da Putifarre: cfr. Gen. 37. 36; 39. 1–6) 2) Η ΦΗΓΗ ΤΟΥ ΗΟCΗΦ (cfr. Sant'Oreste V/1; Różycki tav. 15) 3) ΗC ΤΗ ΦΗΛΑΚΗ Τ (cfr. Sant'Oreste V/2) 4) ΗC ΤΟΥ ΦΑΡΑΟ ΤΟ (cfr. Sant'Oreste V/1a) 5) ΕΓΕΡΑCΕ ΔΕ ΗCΑΝΚ (= Isacco invecchiò, *i.e.* Isacco benedice Giacobbe: cfr. Gen. 27.1: ἐγένετο δὲ μετὰ τὸ γηρᾶσαι Ἰσαὰκ κτλ.; la sola iscrizione in Różycki tav. 10 in basso; v. anche Sant'Oreste IV/ 5) 6) ΤΟ ΦΡΕΑ ΤΟΥ ΗΑΚ (= τὸ φρέα⟨ρ⟩ τοῦ Ἰακ⟨ώβ⟩, il pozzo di Giacobbe: cfr. Gen. 29. 2– 11; Różycki tav. 13) 7) Η ΚΛΗΜΑΞ Η (= ἡ κλῖμαξ Ἰ⟨ακώβ⟩: cfr. Sant'Oreste IV/7) 8) ΤΟΝ ΗΟCΗΦ ΗΕΤ (= τὸν Ἰωσὴφ εἰς τὸ⟨ν⟩ λ⟨άκκον⟩ *scil.* ἔρριψαν [cfr. Gen. 37. 24]: i fratelli gettarono Giuseppe nella cisterna: cfr. Różycki tav. 14)[107] – *zoccolo* : 1) Ο ΦΑΡΑΟC ΟΤΑΝ ΗΘΛΕ ΗC ΤΗΝ ΕΡΗΘ (= ὁ Φαραὼ ὅταν ἦλθε εἰς τὴν Ἐρυθ⟨ράν⟩: quando il Faraone andò nel Mar Rosso: cfr. Ex. 14. 23–25) 2) Ο ΜΟΗCΗC ΗC ΤΗΝ ΕΡΗΜΟ CΟΥΡ (= ὁ Μωυσῆς εἰς τὴν ἔρημον Σούρ, Mosè nel deserto di Shur: cfr. Ex. 15. 22) 3) Ο ΜΟΗCΗC ΗC ΤΟ ΟΡΟC ΤΟ Ν ΕΛ (= ὁ Μωυσῆς εἰς τὸ ὄρος τὸ⟨ν⟩ ν⟨όμον⟩ ἔλ⟨αβε⟩, Mosè ricevé la legge sul monte: cfr. Sant'Oreste zoccolo/3) 4) ΗΝΕΓΚΑ ΔΟΡΑ ΤΟ ΗΟCΗΦΗ (cfr. Gen. 43. 26: καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ τὰ δῶρα, i fratelli portarono doni a Giuseppe) 5) ΙΘΡΕΝ ΗΑΚΟ ΗC ΤΟΝ ΗΟCΙΦΗ ΤΟ (= ἦρθεν Ἰακὼ⟨β⟩ εἰς τὸν Ἰωσὴφ..., Giacobbe andò da Giuseppe: cfr. Gen. 46) 6) ΗΘΡΕΝ ΗΑΚΟ ΗC ΤΟΥ ΦΑΡΑΟ (= ἦρθεν Ἰακὼ⟨β⟩ εἰς τοῦ Φαραώ, Giacobbe andò dal Faraone: cfr. Gen. 47. 7–10) 7) Ο ΜΟΗCΗC CΤΗ ΒΑΤΟ (ὁ Μωυσῆς στὴ⟨ν⟩ βάτο⟨ν⟩: cfr. Sant'Oreste zoccolo/8; Różycki tav. 16) 8) ΟΤΑΝ ΕΦΗΓΑCΗΝ ΗΔΡΑΥΛΗΤΕ (quando gli Israeliti fuggirono: cfr. Ex. 13. 17).[108]

– *Provenienza*

Sconosciuta.

– *Bibliografia*

M. Sterz, Grundriß der Entstehung und Vergrößerung der Kirche und des Ortes Maria-Zell. Wien 1819, 170 (brevissima descrizione della croce, definita «ein Meisterstück von Bildhauerarbeit»); P. G. Rodler, Geschichte und Beschreibung der Gnadenkirche Mariazell. Mariazell 1907, 117 (Nr. 1577: «[...] Angeblich Arbeit eines griechischen Mönches vom Berge Athos, 1531»).

– Esaminata il 9 novembre 1995 e il 13 settembre 1996.

[104] Nel terzo registro l'ordine di successione degli episodi è il seguente : 7–8 + 1–6.

[105] Ε è errore per il sigma quadrato. L' iconografia della scena è uguale nelle tre croci.

[106] L'ordine di successione degli episodi nel IV registro è il seguente: scene 6–8 + 1–5.

[107] L'ordine di successione degli episodi nel V registro è il seguente: scene 5–8 + 1–4.

[108] L'ordine di successione degli episodi nello zoccolo è il seguente: scene 4–8 + 1–3.

4) Firenze, Palazzo Pitti, Museo degli Argenti
Inv. Bg. 1 Intagli in legno

–*Dimensioni*

h. cm 46,9; croce: cm 21,2×12×2,8; nodo: cm 2,2; piedistallo di base ottagona, articolato in tre segmenti, spartiti in quattro registri e poggianti su uno zoccolo diviso in otto campi, scolpiti in bassorilievo: cm 23,5×11,6×10,8.

– *Data*

ΕΤΕΛΗ/ΟΘΗ Ω CΤΑΒΡΟC/ ΤΟΥ ΚΝ ΥΜΟ ΙC ΧΕ/ ΙC ΑΦΠ ΜΗΝΗ Ο/ΚΤΟΒΡΗΟΥ ΗC ΤΑ / ΚΓ (= ἐτελειώθη ὁ σταυρὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ͵αφπ μηνὶ ὀκτωβρίου εἰς τὰ κγ′ = la croce di Nostro Signore Gesù Cristo fu terminata il 23 ottobre 1580).

– *Iscrizioni*

Nella croce si contano venti nicchie (6 + 6 + 4+ 4); quattro busti in bassorilievo sopra e sotto i bracci della stessa, senza iscrizioni; mascherone antropomorfo alla sommità del braccio lungo. Nel piedistallo, con cicli veterotestamentari, si contano trentadue nicchie (8 × 4), cui si aggiungono gli otto campi scolpiti in bassorilievo, nei quali è diviso lo zoccolo. Le iscrizioni sono in greco.

Croce, *recto* : 1) Trasfigurazione (senza iscr.) 2) scena del processo di Gesù (senza iscr.) 3) CΤΑΒΡΟCΗ 4) scena del processo di Gesù (senza iscr.) 5) Η ΑΠΟΚΑΘΙΛ (= Deposizione dalla croce) 6) Η ΑΝΑCΤΑCΗ – *verso* : 1) Annunciazione (senza iscr.) 2) Presentazione di Maria al Tempio (senza iscr.) 3) Η ΓΕΝΗCΗ ΤΟΥ 4) Battesimo di Gesù (senza iscr.) 5) ΗΠΑΠΑΤΗ 6) Η ΒΑΓΗΦΟΡΟ – *lato d. rispetto al recto* : 1) ΗC ΤΗΝ ΕΓΗΠΤΟ 2) Pietro (senza iscr.) 3) Η ΠΕΡΗΤΟΜΗ 4) busto (senza iscr.) 5) scena senza iscrizione non identificata 6) ΤΟΥ ΛΑΖΑΡΟΥ – *lato sin. rispetto al recto*: 1) ΗC ΤΗ ΓΑΛΗΛΕΑ (cfr. Feltre III/5) 2) Paolo (senza iscr.) 3) ΜΗ ΜΟΥ ΑΠΤΟΥ 4) busto (senza iscr.) 5–6) scene senza iscrizione che non sono state identificate.

Piedistallo: *I registro in alto* : 1) ΑΧΗΝ ΕΠΗΙC (= cfr. Mariazell I/1) 2) Η ΠΛΑC (cfr. Mariazell I/2) 3) ΕΚΑΜΕ (cfr. Mariazell I/3) 4) ΕΠΕΨΕ (cfr. Mariazell I/4) 5) iscrizione non decifrata (cfr. Nota iconografica: Adamo ed Eva entrano nel Paradiso) 6) Η ΠΑΡΑΔΗΞΟC (cfr. Mariazell I/5) 7) ΟΦΗC ΗΠ (cfr. Mariazell I/6) 8) Η ΓΗΜΝΟC (= ἡ γύμνωσ⟨η⟩, la nudità di Adamo ed Eva: cfr.Gen. 3.7; Różycki tav.8) – *II registro* : 1) ΕΠΟΝΟΜΑCΕ Τ (ἐπωνόμασε τ⟨ὰ⟩ *scil.* ζῶα, Adamo dette il nome agli animali: cfr. Gen. 2. 20) 2) Η ΘΙCΗΑ ΤΟΥ (*scil.* Ἀβέλ: cfr. Mariazell II/2; ma cfr. Nota iconografica) 3) ΤΟΥ ΚΑΥ ΘΗ (cfr. Mariazell II/3; ma cfr. Nota iconografica) 4) ΕCΚΟΤΟCΕ Τ (= ἐσκότωσε τ⟨ὸν⟩ *scil.* Ἀβέλ, Caino uccise Abele: cfr. Mariazell II/4) 5) ΗΠΕ ΤΟΥ ΚΑΥ (cfr. Mariazell II/7) 6) Ο ΘΡΗΝΟC ΤΟΥ Α (= ὁ θρῆνος τοῦ Ἀ⟨δάμ⟩, il lamento di Adamo su Abele morto: cfr. Mariazell II/5; Różycki tav. 10 in alto) 7) ΕΘΑΨΕ ΤΟΝ (cfr. Mariazell II/6) 8) ΕΚΑΜΕ ΤΟ Χ (cfr. Mariazell II/ 8, Gazzada II/8 ?)[109] – *III registro* : 1) Η ΑΓΗΑ ΤΡΗΑC CΤΟΥ (= ἡ Ἁγία Τριὰς στοῦ ⟨Λώτ⟩: cfr. Mariazell IV/3) 2) Η ΦΗΓΗ ΤΟΥ (= ἡ φυγὴ τοῦ ⟨Λώτ⟩, la fuga di Lot da Sodoma: cfr. Mariazell IV/4) 3) Η ΜΕΘΗCΗ (cfr. Mariazell IV/7) 4) ΗC ΤΑ ΟΡΗ ΤΑ Α (= εἰς τὰ ὄρη τὰ Ἀ⟨ραράτ⟩, sul Monte Ararat: cfr. Sant'Oreste II/ 7) 5) Η ΚΗΒΟΤΟC (= ἡ κιβωτός, l'arca, cfr. Nota iconografica) 6) ΗΠΕ ΤΟΥ ΝΟΕ ΝΑ Κ (= εἶπε τοῦ Νῶε νὰ κ⟨άμη⟩ *scil.* τὴν κιβωτόν, Dio disse a Noè di costruire l'arca: cfr. Sant'Oreste II/4, Mariazell III/1) 7) Ο ΛΑΜΕΧ ΕΚ (= ὁ Λάμεχ ἔκ⟨τεινε⟩ *scil.* Κάιν: cfr. Mariazell III/7) 8) ΕΞΟΜΟΛΟΓΙ (= ἐξομολόγηση, la confessione di Lamech: cfr. PH 195: Οὗτος [...] ὁ Λάμεχ πρῶτος τῆς ἐξομολογήσεως τύπος ἐγένετο; v.

[109] Nel II registro l'ordine di successione degli episodi è 8+ 1–7.

anche Mariazell III/8)[110] – *IV registro* : 1) Η ΦΗΛΟΞΕΝΗΑ Τ (cfr. Mariazell IV/1) 2) ΕΓΕΡΑCΕ ΔΕ Η (cfr. Mariazell V/5) 3) Η ΦΗΓΗ ΤΟΥ ΗΟ (cfr. Mariazell V/2) 4) ΗC ΤΗ ΦΗΛΑΚΗ (cfr. Sant'Oreste V/2; Mariazell V/3) 5) ΗC ΤΟΥ ΦΑΡΑΟ ΤΟΝ (cfr. Mariazell V/4, Sant'Oreste V/1a e Nota iconografica) 6) ΗΠΕ ΤΟΥ ΑΒΡΑΑ ΝΑ Κ (= εἶπε τοῦ 'Αβραὰ⟨μ⟩ νὰ κ⟨άμη⟩, Dio disse ad Abramo di fare il sacrificio: cfr. Gen. 22. 1–2) 7) Η ΘΗCΗΑ ΤΟΥ Α (cfr. Mariazell IV/2, Sant'Oreste IV/2) 8) Η ΚΛΗΜΑΞ ΕCΤ (= Gen. 28.12 ἡ κλῖμαξ ἐστ⟨ηριγμένη⟩, la scala appoggiata di Giacobbe) [111]– *zoccolo* : 1) ΕΒΑΛΕ ΤΟ ΡΑΒΔΗ (= ἔβαλε τὸ ῥαβδί: Mosè scagliò il bastone; cfr. Nota iconografica) 2) ΕΠΕΡΑCΕ ΗC ΤΗΝ ΕΡΗΜ (= ἐπέρασε εἰς τὴν ἔρημ⟨ον⟩, Mosè attraversò il deserto: cfr. Ex. 13.18 sgg.?) 3) ΕΒΑΛΕ ΤΟ ΡΑΒΔΗ.. ΚΑ (cfr. Nota iconografica: uno dei miracoli delle acque operati da Mosè) 4) ΕΛΑΒΕ ΤΟ ΝΟΜΟ (cfr. Sant'Oreste zoccolo/3) 5) ΗΕ...ΟΡΑ ΤΟΥ ΗΟ (= ἤ⟨νεγκαν δ⟩ῶρα τοῦ 'Ιω⟨σήφ⟩: cfr. Mariazell zoccolo/4) 6) ΗΘΡΕΝ ΗΑΚΟΜ .ΤΟΥC (= ἦρθεν 'Ιακὼβ ⟨σ⟩τούς, Giacobbe andò dai...: cfr. Mariazell zoccolo/6 ? v. anche Nota iconografica: Giacobbe dal Faraone)[112] 7) ΕΠΗΡΕ ΜΟCΗ Τ ΗC ΗΥΔΡΑΗΛ (= ἐπῆρε Μωυσῆς τ⟨οὺς⟩ υἱ(οὺ)ς 'Ισραήλ, Mosè prese i figli di Israele e li guidò fuori dall'Egitto: cfr. Ex. 12. 37–41) 8) ΦΑΡΑΟ ΚΑΤΑΔΗΟΚ (= Φαραὼ καταδιώκ⟨ει⟩, il Faraone insegue gli Ebrei: cfr. Ex.14. 8 κατεδίωξεν ὀπίσω κτλ., Różycki tav. 17).[113]

– *Provenienza*

Firenze, Archivio Gallerie Fiorentine, Filza X a 55: in data 16. 6. 1777 è registrato l'ingresso nella Galleria Reale di un quadretto in bossolo e di tre croci lignee, provenienti dalla Guardaroba Generale di Sua Altezza Reale; la nostra croce va identificata con quella così descritta: «Una croce di faggio tutta straforata et intagliata minutissimamente, espressovi a figure intere fatti della vita et Crocifissione di N(ostr)o Signore, con monte simile in forma di torre, tutto straforato et intagliato come sopra, alta in tutto 3/5, di n. 4005» (cfr. Inventario della Reale Galleria 1769, vol. II, c. 710v; 1784, vol. II, 1870, nel quale ultimo è elencata fra gli arredi del Gabinetto delle pitture antiche, presenti nella Camera del Direttore).

– Esaminata il 12 luglio, il 6 ottobre e il 22 novembre 1995.

5) Gazzada (Varese), Museo di Villa Cagnola

– *Dimensioni*

h. cm 45,2; croce: cm 16,9 × 11,5 × 2,3; nodo: cm 3,6; piedistallo di base ottagona, articolato in tre segmenti, spartiti in quattro registri e poggianti su uno zoccolo, diviso in sette campi scolpiti in bassorilievo: cm 24,7 × 10,5 × 10,7.

– *Data*

\+ ΕΤΕΛΗΟΘΗ Υ ΠΑ/ΛΕΑΝ ΚΑΙ ΝΕΑ ΔΗΑ/ΘΗΚΗ ΥΠΟ ΧΗΡΟC ΓΕ/ΟΡΟΥΗΟΥ ΛΑCΚΑΡΕΟΥ/ ΗC ΑΦΠΓ ΜΗΝΗ ΓΕΝΑ/ΡΗΟΥ ΗC CΤΑC Ι (?) Ο CΤΑ/ΒΡΟC ΤΟΥ ΚΝ ΥΜΟΝ/ Ι... ΧΡΗΤΟΥ (= ἐτελειώθη ἡ Παλαιὰ καὶ Νέα Διαθήκη ὑπὸ χειρὸς Γεωργίου Λασκάρεως ,αφπγ μηνὶ ἰανουαρίου εἰς τὰς [dies non legitur, fortasse ι] ὁ σταυρὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ = L' Antico e il Nuovo Testamento, opera di Giorgio Lascaris, furono terminati nel 1583 nel mese di gennaio, il ⟨10?⟩, la croce di Nostro Signore Gesù Cristo).

[110] Nel III registro l'ordine di successione degli episodi è 7–8 + 6–3 +1–2.

[111] Nel IV registro l'ordine di successione degli episodi è 6–8 + 1–5.

[112] Per la forma ΙΑΚΟΜ *pro* ΙΑΚΩΒ cfr. n. 86.

[113] Nello zoccolo l'ordine di successione degli episodi è 5–8 + 1–4.

– *Iscrizioni*

Nella croce si contano sedici riquadri (6 + 6 + 2 + 2). Nel piedistallo, con cicli veterotestamentari, si aprono trentadue nicchie (8×4), alle quali si aggiungono i sette campi scolpiti in bassorilievo, in cui è diviso lo zoccolo. Come appare dalla fig. 8 (si veda in alto a sinistra), la base ottagona del piedistallo manca di un lato: in corrispondenza lo zoccolo manca di un campo; tuttavia, le scene rappresentate nello zoccolo sono egualmente otto, poiché il campo 7 ne contiene due (7a+7b) contigue. Anche la disposizione delle iscrizioni risente di questa particolarità, in quanto si presentano così: nel campo 7, a sin., si legge l'iscr. n. 7, cui seguono, senza stacco, le prime tre lettere dell'iscr. n. 1; questa sconfina nel campo 1, occupandolo interamente, benché in esso sia rappresentata la scena dell'inseguimento del Faraone. L'iscrizione n. 2, relativa a questa scena del campo 1, si trova nel campo 2, dove è rappresentato il miracolo dell'apertura delle acque del Mar Rosso. Nel campo 3 si trova l'iscrizione relativa a quest'episodio, ma poiché la scena di questo campo rappresenta un altro miracolo delle acque compiuto da Mosè (cfr. Firenze zoccolo/1), l'iscrizione risulta pertinente per le due scene contigue dei campi 2 e 3; il che permette di ristabilire nei campi seguenti la corrispondenza di scena e iscrizione sovrastante. Le iscrizioni sono in greco.

Croce, *recto* : 1) Η ΜΕΤΜ (cfr. Feltre, croce *recto* 1) 2) Ο ΕΠΙΤΦ (cfr. Feltre III/3) 3) Crocifissione (senza iscr.) 4) Η ΠΡΟΔC (cfr. Feltre I/5) 5) Η ΑΝCΤΑC (cfr.Feltre, croce *recto* 6) 6) Η ΒΑΙΟΦΟΡΟC – *verso* : 1) ⟨ΤΑ⟩ ΑΓΙΑ ΤΩΝ ΑΓΙΟ (= τὰ ῞Αγια τῶν 'Αγίω⟨ν⟩, Sancta Sanctorum)[114] 2) Η ΑΠΓΡΦΗ (= ἡ ἀπ⟨ο⟩γρ⟨α⟩φή, il Censimento)[115] 3) Koimesis (senza iscr.) 4) Η ΥΠΑΠΤΗ (cfr. Feltre, croce *verso* 5) 5) Η ΓΕΝΝΗ (= ἡ γέννη⟨ση⟩) 6) Η ΒΑΠΤΙCΙC – *lato a d. del recto:* 1) angelo (la cornice superiore, dove avrebbe potuto essere l'iscrizione, è spezzata) 2) Imago Pietatis (senza iscr.) 3–4) due evangelisti – *lato a sin. della Crocifissione* 1) Ο ΕΒΓΓΕΛΜ (cfr. Mariazell, croce *verso* 1) 2) Pietà (senza iscr.) 3–4) due evangelisti.

Piedistallo, *I registro in alto* : 1) ΑΡΧΗC (cfr. Mariazell I/1) 2) Η ΠΛΑ (cfr. Mariazell I/2) 3) ΕΚΑΜ (cfr. Mariazell I/3) 4) ΕΠΕΨ (cfr. Mariazell I/4) 5) Η ΠΑΡΑΔ (cfr. Firenze I/6) 6) ΟΦΗC (cfr. Sant'Oreste I/3) 7) Η ΓΗΜ (= ἡ γύμ⟨νωση⟩: cfr. Firenze I/8) 8) Ο ΔΙΟΜ (= ὁ διω⟨γ⟩μ⟨ός⟩, la cacciata dal Paradiso: cfr. Mariazell I/8) – *II registro* : 1) ΗΠΟΝΟΜΑ (cfr. Firenze II/1), 2) Η ΘΗCΙ (cfr. Mariazell II/2) 3) ΤΟΥ ΚΑΗ (cfr. Mariazell II/3, Firenze II/3) 4) ΑΠΕΚΤΗ (cfr. Mariazell II/4) 5) Ο ΘΡΗΝΟ Τ (cfr. Firenze II/6) 6) ΕΘΑΨΕ (cfr. Mariazell II/6) 7) ΗΠΕ ΤΟΥ (cfr. Firenze II/ 5) 8) ΤΟ ΧΗ (= τὸ χερουβίμ: cfr. Gen. 3.24)[116] — *III registro* : 1) ΗΠΕ ΤΟΥ (cfr. Firenze III/6) 2) ΗΘΡΕ ΝΟ (= ἦρθε Νῶ⟨ε⟩, Noè

[114] Sulla Presentazione di Maria al Tempio rappresentata in questa scena e sul significato dell'iscrizione (che indica il Sancta Sanctorum, in cui Maria bambina visse nutrita dalla mano di un angelo, e quindi si riferisce solo alla scena rappresentata in alto) cfr. J. Lafontaine-Dosogne, Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident I. Bruxelles, Académie Royale de Belgique. Mém. de la Classe des Beaux-Arts, 2e série, T. XI, fasc. 3 – 1964, rééd. an. avec compl. 1992, 136–167. Si osservi che l'iscrizione latina SANCTA SANCTORUM compare anche nella croce del Museo di Ecouen (= n. 61).

[115] Come nella scena precedente, l'iscrizione si riferisce alla scena rappresentata nella parte alta della nicchia; sotto di essa è raffigurata la Fuga in Egitto. I rari esempi dell'iconografia propria della ἀπογραφή nella pittura murale (tardo-bizantina) e in alcuni codici miniati bizantini sono indicati in Draginja Simić-Lazar, Observations sur le rapport entre les décors de Kalenić, de Kahrié Djami et de Curtea de Argeş. *Cahiers Archéologiques* 34 (1986) 151–154.

[116] Nel secondo registro l'ordine di successione degli episodi è 8 + 1–7.

andò a costruire l'arca) 3) EKAME T (= ἔκαμε τ⟨ὴν⟩ *scil.* κιβωτόν: Noè fece l'arca) 4) HC TA OPH (cfr. Firenze III/4) 5) H MEΘHCH T (cfr. Firenze III/3) 6) HΠE T (cfr. Firenze IV/6) 7) O ΛAME (= ὁ Λάμε⟨χ⟩: cfr. Mariazell III/7) 8) H EΞOM (= ἡ ἐξομ⟨ολόγησῃ⟩: cfr. Firenze III/8) [117]– *IV registro* : 1) TO ΦPEA TOY (cfr. Mariazell V/6; Różycki tav. 13) 2) EΠOYΛH (= ἐπουλή⟨θη⟩ *scil.* Ἰωσήφ, Giuseppe fu venduto dai fratelli: cfr. Gen. 37. 28; Kartanos cap.ϙγ',p. 228: Πῶς ὁ Ἰωσὴφ ἐπουλήθη ἀπὸ τοὺς ἀδελφοὺς κτλ.) 3) H ΦHΓH T (cfr. Sant'Oreste V/1) 4) HC T ΦHΛAK (cfr. Sant'Oreste V/2) 5) HC TOY ΦAPAO (cfr. Mariazell V/4) 6) H ΘHCHA T (cfr. Mariazell IV/2) 7) H ΦHΛOΞE (cfr. Mariazell IV/1) 8) EΓEPACE (cfr. Mariazell V/5) [118] — *zoccolo:* 1) EΠHPE MOCH T HC H (cfr. Firenze, zoccolo/7) 2) O ΦAPAO KA (cfr. Firenze, zoccolo /8) 3) EBAΛE TO PABH (cfr. Firenze, zoccolo/1) 4) ⟨...⟩ΛABE TO NOM (cfr. Sant'Oreste, zoccolo/3) 5) HNEIKIA ΔOPA T ICH (= ἤνεγκαν δῶρα τῷ Ἰωσήφ, cfr. Mariazell zoccolo/4) 6) HΘPEN HAKOBOY (cfr. Mariazell, zoccolo/5) 7) O MOICHC CTO BATO (cfr. Mariazell, zoccolo/ 7).[119]

– Provenienza

Dalla collezione di Guido Cagnola, nobile lombardo sul quale cfr. Chiara Nicora, Guido Cagnola. Collezionista e conoscitore d'arte (1861–1954) (*Quaderni della «Gazzada»* 11 – serie storica 1– Istituto Superiore di Studi Religiosi). Brescia 1991 (nulla però si dice sull'origine della sua collezione, iniziata dal padre Carlo; si ricordi che Guido Cagnola seguì per alcuni anni la carriera diplomatica, che lo portò a Londra, Parigi, Costantinopoli, Lisbona; durante i suoi viaggi si procurò non pochi oggetti e quadri ora presenti nella sua raccolta).

– Bibliografia

M. Capuani, Monte Athos. Baluardo monastico del Cristianesimo orientale. Novara 1988, 125 (con tre riproduzioni).

– Esaminata il 27 settembre 1995 e l'11 aprile 1996.

6) Matelica (Macerata), Museo Piersanti

– Dimensioni

h. cm 31; croce: cm 17,2 × 8,75 × 2,1; nodo: cm 2; piedistallo di base esagona, articolato in due segmenti poggianti su uno zoccolo basso con decorazione floreale: cm 11,8×8,3×8.

– Iscrizioni

Si contano venti nicchie (6+ 6+ 4+4) nella croce, dodici (6x2) nel piedistallo, che nel primo registro ha scene del ciclo della Passione e nel secondo brevi cicli dell' Antico Testamento. Le iscrizioni sono in greco e mancano nelle „Schmalseiten" della croce.

Croce, *recto*: 1) Trasfigurazione (senza iscr.) 2) l'angelo seduto sul sepolcro annuncia la Resurrezione (senza iscr.; cfr. Mariazell, recto/ 2) 3) H CTACOCH 4) Incredulità di Tommaso (?, senza iscr.) 5) H AΠOKAΘH (cfr. n. 90) 6) H ANACTACH – *verso*: 1) Annunciazione (senza iscr.) 2) cfr. sopra, 398–399 (senza iscr.) 3) H ΓENHCH 4) Battesimo di Gesù (senza iscr.) 5) HΠAΠATH 6) H BAΓHΦOPO (= ἡ Βαϊοφόρος).

[117] Nel terzo registro l'ordine di successione degli episodi è 7–8 + 1–6.

[118] Nel quarto registro regna un grande disordine; la sequenza degli episodi è: 7–6–1–8 + 2–4.

[119] L'iscrizione, di per sé, è di difficile lettura, ma l'iconografia non lascia dubbi sull' interpretazione della scena. Nello zoccolo l'ordine di successione degli episodi è 5–7 + 1–4.

Piedistallo: *I registro in alto* : 1) H ΠPOCEΦHC (cfr. Feltre I/4) 2) H ΠPOΔOCHA (cfr. Feltre I/5) 3) HC TOY ANA TON E (cfr. Feltre I /6) 4) HC TOY KAYAΦA (= εἰς τοῦ Καιαφᾶ: Gesù dinanzi a Caifa) 5) HC TOY ΠHΛATO (cfr. Feltre II/1) 6) HC TH ΦHΛAKH (cfr. Feltre I / 7) – *II registro*: 1) HΠE TOY ABPAA (cfr. Firenze IV/6) 2) H ΘHCHA TOY ABPA (cfr. Mariazell IV/2) 3) H ΦHΛOΞENHA TOY B[120] (cfr. Mariazell IV 1/ 1) 4) HC TOY ΛO H AΓHA TPH (cfr. Mariazell IV / 3) 5) H ΦHΓH TOY ΛOTO (cfr. Firenze III/2) 6) H EΞEMOΛOΓHCH T (=ἡ ἐξομολόγησῃ τ⟨οῦ Λώτ⟩, la confessione di Lot: cfr. Sant'Oreste IV/3).

– Provenienza

Faceva parte con ogni probabilità della collezione che Mons. Venanzio Filippo Piersanti (Matelica 1688 – Roma 1761) costituì a Roma durante la sua permanenza in Curia (v. sopra, n. 16).

– Bibliografia

Arc. Sennen Bigiaretti, Croce bizantina al Museo Piersanti, *Picenum* 19, fasc. 1–2 (1922) 19–20, con 2 riproduzioni (nonostante il titolo, è considerata opera occidentale tra romanico e gotico; datazione alla metà del sec. XIII); L. Serra, Gallerie comunali delle Marche. Roma s.a. [ma 1925], 144 (è definita un esemplare di arte greco-russa del sec. XIII).

La croce fu rubata nel giugno 1985 e recuperata nel dicembre 1993. Fu restituita al Museo il 26 settembre 1994.

– Esaminata l' 8 luglio 1995 e il 7 settembre 1996.

7) Pienza (Siena), Museo della Cattedrale

– Dimensioni

h. cm 26,8; croce: cm 13,5 × 8 × 2,2; nodo: cm 2; piedistallo di base ottagona, costituito da un solo segmento, spartito in due registri e poggiante su uno zoccolo diviso in otto campi, scolpiti in bassorilievo: cm 11 × 8 × 8,3; pellicano: cm 3,3.

– Iscrizioni

Nella croce si contano venti nicchie (6 + 6 + 4 + 4), nel piedistallo, con il ciclo della Passione, sedici (8x2), cui si aggiungono gli otto campi in cui è diviso lo zoccolo. Nelle complessive 44 nicchie il Mannucci (*La Balzana* [cit. oltre] 129) ha contato 450 figure. Come nella croce di Vienna e nel Maximilianisches Kreuz, le iscrizioni sono latine, tranne una che è in greco, e mancano nel piedistallo.

Croce, *recto* : 1) TRANSFORMATIO 2) Innalzamento della croce (senza iscr.) 3) CRUCIFICATIO 4) Deposizione dalla croce (senza iscr.) 5) SEPULCRUM 6) RESURECTIO – *verso* : 1) NUNTIATIO 2) Presentazione di Maria al Tempio (senza iscr.) 3) NATIVITAS 4) Predicazione del Battista e Battesimo di Gesù (senza iscr.) 5) HΠAΠANTH 6) PALMARUM CELBRATIO (sic) – *lato sin. rispetto al recto* : 1) CHRISTUS DOCET 2) DE CRUCE DEPONITUR 3) scena senza iscrizione non identificata 4) RESURECTIO LAZARI – *lato d. rispetto al recto* : 1) CHRISTUS ORAT 2) FUGA GENITRICIS DEI 3) scena senza iscrizione, non identificata 4) PALPATIO.

– Provenienza

Nessuna notizia sembra essersi conservata al riguardo. Nello stesso Museo va segnalata la presenza di smalti che facevano parte del tesoro di San Saba, e soprattutto della sua stauroteca d'argento con perle e cristallo: cfr. B. Radojković, Les arts mineurs du XIII siècle en Serbie, in: L'art byzantin du XIII siècle. Symposium de Sopoćani 1965. Belgrade 1967, 131–143: 135; P.Huber (cit. n. 45) 122.

[120] Del tutto atipico B = ABPAAM.

– *Bibliografia*

J. Hoppenot, Le Crucifix dans l'histoire et dans l'art, dans l'âme des Saints et dans notre vie. Lille-Paris 1902, 218 (è definita opera italiana del sec. XIII; riproduzione da una foto Alinari); Mons. G.B. Mannucci, La croce bizantina del Museo della Cattedrale di Pienza, *La Balzana*. Rassegna d'arte senese e del costume 21 n.s. 2 (1928) 128–132, con 3 illustrazioni (provenienza dall' Oriente latino, con datazione al sec. XI o XII [*sic*]; si dice fosse donata al papa Pio II dal despota Tommaso Paleologo); Id., Pienza, arte e storia. Siena 1937[3] (I ed. 1915), 155–161; A. Schiavo, Monumenti di Pienza. Milano 1942, 69 e fig. 32 (datazione al sec. XIV); E. Carli, Pienza, la città di Pio II. Roma 1993[3] (I ed. 1966), 115 e fig. 65 («lavoro della prima metà del Quattrocento, molto probabilmente veneziano»; riprendendo il Torriti, il Carli, 134 n. 47, osserva: «L'ipotesi della sua origine veneziana sorge, ovviamente, dalla persistenza di elementi iconografici bizantini e dal preciso richiamo alle parti tardo-gotiche della facciata della Basilica di San Marco»); P. Torriti, Pienza, la città del Rinascimento italiano. Genova 1985[3], 47 e fig. 44 (datazione fine sec. XIV, inizio XV).

– Esaminata il 14 aprile 1995.

8) Vienna, Kunsthistorisches Museum, Kunstkammer Inv.Nr. 8668

– *Dimensioni*

h. cm 32; croce: cm 15,8 × 9 × 2,5; nodo: cm 1,5; piedistallo di base ottagona articolato in tre segmenti, spartiti in quattro registri e poggianti su uno zoccolo con decorazione floreale: cm 14,7 × 8,5 × 6,3.

– *Iscrizioni*

Nella croce si contano venti nicchie (6+ 6 + 4 + 4); busti di Pietro e Paolo in bassorilievo sulla parte superiore dei bracci destro e sinistro; alla sommità del braccio lungo mascherone antropomorfo in bassorilievo. Nel piedistallo, con il ciclo della Passione, si contano ventiquattro nicchie (8 × 3) dal secondo al quarto registro; al centro del primo registro, sia nel *recto* che nel *verso*, si trovano due finestre ad arcate gotiche; ai lati di esse quattro nicchie con quattro figure di santi o profeti. Come nella croce di Pienza e nel Maximilianisches Kreuz, le iscrizioni sono latine e mancano nel piedistallo.

Croce, *recto* : 1) TRANSFORMATIO 2) Gesù inchiodato alla croce (senza iscr.) 3) CRUCIFICATIO 4) Deposizione dalla croce (senza iscr.) 5) SEPULCRUM 6) RESURECTIO – *verso* : 1) ANNUNTIATIO 2) Presentazione di Maria al Tempio (senza iscr.) 3) NATIVITAS 4) Predicazione del Battista e Battesimo di Gesù 5) PURGATIO 6) PALMARUM CELEBRATIO – *lato sin. rispetto al recto*: 1) FUGA GENITRICS DEI 2) CHRISTUS DOCET 3) ASCENSIO DNI 4) PENTECOSTE – *lato d. rispetto al recto* : 1) PSITIO DNI IN SEPULCRU (=⟨de⟩p⟨o⟩sitio D(omi)ni in sepulcru⟨m⟩) 2) PALPATIO 3) XPS DOCET MARIAS (cfr. Maximilianisches Kreuz: Ο ΧϹ ΔΙΔΑϹΚΗ ΤΑΙϹ ΜΑ : cfr. Mt. 28.10)[121] 4) RESURECTIO LAZARI.

Nel piedistallo si riconoscono con certezza le scene seguenti: II/1 il Giudizio di Pilato; II/2 la Preghiera di Gesù al Getsemani; II/3–7 scene del processo di Gesù – III/1 l'Ultima Cena; III/3 il Tradimento di Giuda; III/4–5 scene del processo di Gesù; III/6 Gesù porta la croce – IV/ 5 scena del processo e Flagellazione; IV/6 Innalzamento della croce.

[121] Si osservi che in questa croce perduta la scena si trovava nella stessa posizione in cui appare nella croce di Vienna: cfr. Wulff (= n. 43) 57; Volbach (= n. 44) 110.

– *Provenienza*

Dalla Collezione Obizzi del Castello del Catajo (cfr. sopra, 379–380; n. 12).

– *Bibliografia*

Karoline Kreidl-Papadopoulos, Ikonen und Kultobjekte der Ostkirche aus dem Besitz des Kunsthistorischen Museums und der griechischen Kirche in Wien (mostra 25.9–20.10. 1981) (Wien 1981), 13 Nr. 30 (ritenuta di provenienza sicuramente veneziana).

– Esaminata il 7 novembre 1995 e il 9 dicembre 1996.

Addenda

Una croce con piedistallo, con scene del Nuovo Testamento e iscrizioni latine (cfr. esemplari di Pienza e Vienna), è conservata a Milano, Museo Bagatti Valsecchi (inv. n. 702).

p. 381 n. 5: Sulle croci lignee portatili di Moldavia cfr. J. D. Ştefănescu, Monuments d'art chrétien trouvés en Roumanie, *Byz* 6 (1931) 586–593.

p. 392 n. 48: La croce di Vatopedi è stata esaminata da F. M. Pontani jr il 12. 8. 1996. Fatta fare dall'igumeno Cristoforo, reca la data del 20 giugno 1684 ed è alta cm 31 (croce cm 19; bracci cm 13; piedistallo, in tre segmenti, cm 12). Sulla croce si leggono sei iscrizioni; il piedistallo non ha scene, ma solo busti o teste di santi, senza scritte. Il manufatto è coperto da un un rivestimento di metallo dorato, che si apre in corrispondenza delle nicchie.

p. 401: alla bibliografia citata relativa alla Bibbia neogreca si aggiunga N. M. Panagiotakis, The Italian Background of Early Cretan Literature, *DOP* 49 (1995) 312–314.

THALIA MANTOPOULOU-PANAGIOTOPOULOU / THESSALONIKI

ON THE IDENTIFICATION OF THE CHURCH OF NEA (MEGALI) PANAGHIA IN THESSALONIKI

With four plates

The Hippodrome district[1] in Thessaloniki was densely inhabited by Greeks during the period of Ottoman rule. It was partially built on the ruins of the Roman monument[2], whose arena had produced a charming square, much admired by visitors[3] to the city. Towards the end of the Turkish occupation, the accumulation of the Greek population in this district led to its division into three smaller ones, named by the Greeks after the respective parish churches: Hypapanti, Aghios Kostantinos and Megali Panaghia. Besides these three churches, there was also a smaller one, dedicated to Aghios Antonios, in the same district.

The present study intends to furnish new historical evidence about the Church of Megali Panaghia (Great Virgin Mary), today known as Nea (New) Panaghia (fig. 1), and attempts to solve some problems regarding its origin and history. The new historical data are drawn from an unpublished codex kept in the Thessaloniki Metropolis Archive[4] and entitled *General*

---

[1] For a description of the district see B. Demetriades, Τοπογραφία τῆς Θεσσαλονίκης κατά τήν ἐποχή τῆς Τουρκοκρατίας 1430–1912, Thessaloniki 1983, 34–35, 49. Also H. W. Lowry, Portrait of a City: The Population and Topography of Ottoman Selanik (Thessaloniki) in the year 1478, in: *Studies in Defterology, Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Istanbul 1992, 74.

[2] For the Hippodrome, see M. Vickers, The Hippodrome at Thessaloniki, *JRSt* 62 (1972) 25–32; J.-M. Spieser, Thessalonique et ses monuments du VI[e] au VI[e] siècle. Paris 1984, 104–110.

[3] Abbé Belley, Observations sur l'histoire et sur les monuments de la ville de Thessalonique. *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres* XXXVIII (1777) 134; F. de Beaujour, Tableau du commerce de la Grèce. Paris 1800, 37.

[4] The writer has been researching the Thessaloniki Metropolis Archive (hereafter TMA) since 1979. It contains a wealth of documents, mostly unpublished, relating to Macedonia in the last two and a half centuries. For information on the archive, see A. A. Angelopoulos, Τό ἱστορικόν ἀρχεῖον τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης. *Μακεδονικά* 15 (1975) 361–5 and T. Mantopoulou-Panagiotopoulou, Τό κτιριακό συγκρότημα τῆς Μητρόπολης Θεσσαλονίκης. Thessaloniki 1985, 111–112.

Cadastre of the Greek Orthodox Community of Thessaloniki[5]. The cadastre (fig. 2), drawn up by Menelaos Kompothekras[6] in 1918, describes the land owned by the Community's institutions, schools and churches. Compiled immediately after the great fire that devastated Thessaloniki in 1917, its purpose was to confirm the property rights of the Community, as a new city plan was already being contemplated[7]. The importance of the cadastre lies in the fact that it gives an, albeit fragmentary, picture of the city's landscape before the rebuilding that totally altered its character. It also conveys to us the oral tradition about its monuments that was still alive at the beginning of the century. As Thessaloniki's original city plan[8] more or less survived down the centuries till 1917, we may also elicit some evidence about the city's Byzantine topography and monuments from the cadastre.

What the cadastre has to say about Nea Panaghia is as follows[9] (fig. 3):

> II. Holy Church of the Dormition of the Virgin (New Panaghia). It stands in an area called "Court of Nea Panaghia", encompassed by Prantouna, Vasil. Herakleiou and Frangopoulou Streets. The court of Nea Panaghia has two entrances, south and east, which are unnumbered. The south entrance lies between No. 5 and No. 3 Prantouna Street. Before 1727, Nea Panaghia was a small monastery church and was surrounded by a graveyard. The monks' cells were situated at the east entrance on Prantouna Street, where vestiges of frescoes still survive. Nea Panaghia was renovated in 1727 at the Sultan's expense and named "Kibir Manastir" in Turkish, that is Great Panaghia. Area together with the forecourt approximately 800 [square] Turkish ells[10] ...

[5] TMA codex: *Γενικόν Κτηματολόγιον τῆς Ἑλλ(ηνικῆς) Ὀρθοδόξου Κοινότητος Θεσσαλονίκης* (hereafter *Κτηματολόγιον*). The writer is already working on the publication of the codex. For a brief description and presentation of the cadastre and its importance see T. Mantopoulou-Panagiotopoulou and E. Hekimoglou, Τα κτηματολόγια της ελληνικής κοινότητας Θεσσαλονίκης ως πηγές Ιστορίας και Τοπογραφίας της πόλης. Το παράδειγμα των σχολείων. *Proceedings of the 15th Greek Historical Congress*. Thessaloniki 1994, 383–384. See also T. Mantopoulou-Panagiotopoulou, The Monastery of Aghios Menas in Thessaloniki. *DOP* 50 (1996) in the press.

[6] Menelaos Kompothekras was a prominent member of the Greek Orthodox Community of Thessaloniki. He also took part in the Macedonian Struggle. He is described as a very diligent person, a virtue that is mirrored in the cadastre. See A. Souliotis-Nikolaides, Ἡ "Ὀργάνωσις Θεσσαλονίκης" 1906–1908. 3rd ed. Thessaloniki 1993, 34–37.

[7] For the new urban plan of Thessaloniki, see A. Karadimos-Yerolympos, Επανασχεδιασμός και ανοικοδόμηση της Θεσσαλονίκης μετά την πυρκαϊά του 1917. Ένα ορόσημο στην ιστορία της πόλης και την ανάπτυξη της ελληνικής πολεοδομίας (Ph.D. thesis). Thessaloniki 1985.

[8] M. Vickers, Hellenistic Thessaloniki. *JHSt* 92 (1972) 157–163

[9] TMA codex. *Κτηματολόγιον*, p. 25: "... Β′. Ἱερός Ναός τῆς Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου (Νέας Παναγίας).
Κεῖται ἐντός περιοχῆς ὀνομαζομένης "Αὐλή Νέας Παναγίας" καὶ εὑρισκομένης μεταξὺ ὁδῶν Πραντούνα, Βασιλ. Ἡρακλείου καὶ Φραγκοπούλου. Ἡ Αὐλή Νέας Παναγίας ἔχει 2 εἰσόδους: Νότιον καὶ Ἀνατολικήν ἄνευ ἀριθμοῦ. Ἡ Νότιος εἴσοδος κεῖται μεταξύ Ἀριθ. 5 καὶ 3 τῆς ὁδοῦ Πραντούνα. Ὁ ἐν λόγῳ ἱερός Ναὸς πρὸ τοῦ 1727 ἦτο Μοναστηριακὸν ναΐδριον, ἡ δὲ περιοχὴ αὐτοῦ Νεκροταφεῖον. Παρὰ τὴν ἐν ὁδῷ Πραντούνα ἀνατολικήν εἴσοδον τῆς Αὐλῆς Νέας Παναγίας ὑπῆρχον τὰ κελλία τῶν Μοναχῶν ὅπου σώζονται μέχρι σήμερον ἴχνη τοιχογραφιῶν. Ἀνεκαινίσθη κατὰ τὸ 1727 δαπάναις τοῦ τότε Σουλτάνου καὶ ὠνομάσθη τουρκιστὶ "Κιμπὶρ Μαναστὴρ" Μεγάλη Παναγία. Ἐμβαδὸν μετὰ τοῦ προαυλίου 800 περίπου [τετραγωνικῶν] πήχεων ...

Our historical knowledge about Nea Panaghia is poor[11].

Petros Papageorgiou and other scholars maintain that the church was built on the site of the katholikon of a monastery dedicated to the Virgin, which was founded by a monk named Hilarion Mastounis in the 12th century[12]. This theory, which Papageorgiou was the first to propound, was based on a note in a manuscript of Evangel readings, which he himself had discovered in Nea Panaghia. The manuscript, now lost, was dated to 1185. The note referred to the founding of the monastery and gave the names of the founder and hegumen, Hilarion Mastounis, and his son and successor, Gregory. The discovery of the manuscript in Nea Panaghia strongly suggests that the church may be identified with Mastounis' monastery, but does not constitute proof that this is so. Thus Raymond Janin was doubtful and did not accept the identification[13]. According to him, Mastounis' foundation was a modest family monastery, like many others in the same period.

An inscription of 1325 is also attributed to the same church[14]. It is written on an ancient archivolt, which was found reemployed in the east city wall near Nea Panaghia when the wall was being demolished in 1873. The archivolt is now in the Constantinople Museum (N⁰ 1230). The inscription reads as follows:

[10] A Turkish ell used for building purposes equals 0.75m.

[11] Nea Panaghia is only mentioned by Tafrali, who lists it among the "modern" churches: O. Tafrali, Topographie de Thessalonique. Paris 1913, 186.

[12] The opinion was expressed by P. N. Papageorgiou, Περὶ χειρογράφου Εὐαγγελίου Θεσσαλονίκης. *BZ* 6 (1897) 538, 542, followed by G. I. Theocharides, Ἡ Νέα Μονή Θεσσαλονίκης, *Μακεδονικά* 3 (1953–55) 345 and Demetriades, Τοπογραφία (as in n. 1) 260.

[13] R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Paris 1975, 385 (No 26) and 396 (hereafter Centres). Tafrali also disagrees.

[14] According to P. Papageorgiou, Εὐαγγέλιο (as in n. 12) 538, who published extracts from the inscription.

> Should anyone wish or attempt to give this monastery of the Very Holy Mother of God together with its metochia to a metochion of another monastery great or small [...] let them have the maledictions of the 318 Godbearing fathers and myself, the sinful monk John, and may the Very Holy Mother of God accuse them on the Day of Judgment; the month of June, the 8th indiction, the year 6833 [=1325][15].

Georgios Theocharides, who had obviously not read the whole text of the inscription[16], believed that it referred to a renovation of Mastounis' monastery in 1325. He was followed in this by Vasiles Demetriades[17]. Again the fact that the archivolt was found incorporated in the city fortifications nearby does not prove, but only suggests, that it belonged to Nea Panaghia and furthermore to Mastounis' monastery. We cannot rule out the possibility that it was transported from another monument.

This is what was known about Nea Panaghia hitherto. By comparing the data offered by the 1918 cadastre with other historical evidence I shall attempt to elicit some new information.

In a donation act of November 1324, a monk named Lavrentios Kladon from Thessaloniki transfers to Xenophon Monastery on Mount Athos:

> ... the sacred monydrion [small monastery] dedicated to Our Most Immaculate Lady and Ever Virgin Mother of God, built by my own efforts, at my own cost and expense, in this divinely protected city of Thessaloniki, *in the Hippodrome district, near the east city wall and very close to the Gate called Rome*, together with the sacred vessels, icons, furniture and books in the holy church, all its surrounding cells and their courtyard, the enclosed vineyard to the south of it[18] ... (my italics)

[15] J. M. SPIESER, Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance, I. Les inscriptions de Thessalonique. *TM* 5 (1973) 174, No 26: [1]Εἴ τις θελήσῃ ἢ πειραθῇ δοῦναι τὴν μονὴν ταύτ[ην] τῆς ὑπ(ερα)γ(ίας) Θ(εοτό)κου μετὰ κ(αὶ) τ(ῶν) μετοχί(ων) αὐτῆς εἰς μετόχιον ἑτέρᾳ μονῇ μεγάλῃ ἢ μικρᾷ [.......] τοῦτο, ἐχέτωσαν τὰς ἀρὰς τῶν ἁγ(ίων) τιη θεοφόρ(ων) π(ατέ)ρων κ(αὶ) ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτολοῦ Ἰω(άννου) μοναχοῦ ὡσαύτως κ(αὶ) τ(ὴν) ὑπ(ερ)αγ(ίαν) Θ(εοτό)κον ἀντίδικον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως | [2]μηνί Ἰουνίῳ ἰν(δικτι)ῶ(νο)ς η', ἔτ[ου]ς ,ςωλγ'.

[16] THEOCHARIDES, Νέα Μονή (as in 12) 345, cites Papageorgiou as the source of his information about the inscription. Papageorgiou, in his turn, had published only fragments of it.

[17] DEMETRIADES, Τοπογραφία (as in n. 1) 260.

[18] The donation act is published by D. PAPACHRYSSANTHOU, Archives de l'Athos XV: Actes de Xénophon. Paris 1986, 30–31, 162–166 No 20, lines 18–21:.... τὸ οἰκεί(οις) κόπ(οις),

In my view, the church of Lavrentios Kladon's small monastery should be identified with the small monastery church in the 1918 cadastre. Both the sources refer to a small monastic establishment dedicated to the Virgin. The location of Kladon's monastery is quite specific and coincides with that of Nea Panaghia. Furthermore the description of it in the 1324 document corresponds to that of the "Court of Nea Panaghia" in the 1918 cadastre. According to the cadastre the property of Nea Panaghia includes:

> ... 2. House. Court of Nea Panaghia Street. No 13. Timber, ruined, single-storey. 3 rooms, 2 basement [rooms] with a yard. Approximately 250 [square] Turkish ells ...
> ... 3. House. Court of Nea Panaghia Street. No 20. Single-storey, timber, ruined. Approximately 110 [square] Turkish ells. It has 3 rooms and 2 basement [rooms] ...
> ... 4. House. Court of Nea Panaghia Street. No 18. Single-storey, timber, ruined, 3 rooms and 1 basement [room]. Approximately 100 [square] Turkish ells ...
> ... 5. House. Court of Nea Panaghia Street. No 6. Two-storey with ground floor, timber, ruined. 2 rooms on the upper floor, kitchen, *terrace* and chamber. 2 rooms on the middle floor and a chamber. 1room on the ground floor, one basement [room] and one laundry. Approximate area 160 [square] Turkish ells ...[19]

ἀναλώμα(σ)ί τε (καὶ) ἐξόδοις ἀνεγερθὲν παρ' ἐμοῦ ἐντὸ(ς) τῆς θεοσώστου ταύτ(ης) πόλ(εως) //[19] Θεσσαλον(ίκης) κἀν τῇ γειτον(ί)α τοῦ Ἱπποδρόμου, πλησίον τε τοῦ ἀνατολικοῦ τείχους τῆς τοιαύτης πόλ(εως) ἄγχιστα τῆς πόρτης τῆς ὀνομαζομ(έ)ν(ης) Ῥώμης, ἱερ(ὸν) μονύδριον ἐπ' ὀνόμ(α)τ(ι) τῆς / /[20] πανυπεράγνου δεσποίν(ης) ἡμ(ῶν) ἀειπαρθένου (καὶ) Θεομήτ(ο)ρο(ς) μετ(ά) γε τ(ῶν) ἐν τῇ ἁγ(ί)α ἐκκλησία ἱερ(ῶν) σκευ(ῶν), εἰκονισμ(ά)τ(ων), ἐπίπλ(ων) τὲ (καὶ) βιβλί(ων), τ(ῶν) περὶ αυτὸ ἁπάντ(ων) κελλί(ων) (καὶ) τῆς //[21] τούτ(ων) αὐλῆς, τοῦ πρὸ(ς) με(σημβρίαν) αὐτοῦ περιπεφραγμ(έ)νου τόπ(ου) (καὶ) (τῶν) ἐν αὐτῶ κλημ(ά)τ(ων)· ... (hereafter Xénophon). See also JANIN, Centres 385, No 23.

[19] TMA codex: *Κτηματολόγιον,* p. 25–26:

... 2. Οἰκία. Ὁδός "Αὐλὴ Νέας Παναγίας" Ἀριθμ. 13. ξυλίνη, ἠρειπωμένη, μονόροφος. Δωμάτια 3, ὑπόγεια 2, μετ' αὐλῆς. [τετραγωνικῶν] πήχεων μετὰ τῆς αὐλῆς 250 περίπου ...

... 3. Οἰκία. Ὁδός "Αὐλὴ Νέας Παναγίας" Ἀριθ. 20 Μονόροφος, ξυλίνη, ἠρειπωμένη, πήχεων [τετραγωνικῶν] 110 περίπου .... Ἔχει δωμάτια 3 και ὑπόγεια 2. ...

... 4. Οἰκία. Ὁδός "Αὐλὴ Νέας Παναγίας" Ἀριθ. 18. Μονόροφος, ξυλίνη, ἠρειπωμένη. Δωμάτια 3 ὑπόγειον 1. [τετραγωνικῶν] πήχεων περίπου 100 ...

... 5. Οἰκία. Ὁδός "Αὐλὴ Νέας Παναγίας" Ἀριθ. 6. Διώροφος μετ' ἰσογείου, ξυλίνη, ἠρειπωμένη. Δωμάτια ἄνω πατώματος 2, μαγειρεῖον, τεράτσα καὶ αἴθουσα. Δωμάτια μεσαίου πατώματος 2 μετ' αἰθούσης. Δωμάτια ἰσογείου 1, ὑπόγειον ἕν καὶ ἕν πλυντήριον. Ἐμβαδόν [τετραγωνικῶν] πήχεων περίπου 160 ...

The missing numbers indicate that there were other houses in the same street that did not belong to the church. The arrangement of the houses around and facing a courtyard, reflects the spatial organization of monastic buildings.

On a map of Thessaloniki drawn by the engineer Antoine Wernieski and dated around 1880[20],the plan of the area called "Court of Nea Panaghia" can be clearly seen (fig. 4). The map shows the streets around the urban parcel, the interior street called "Court of Nea Panaghia", the two entrances, as well as the plan of the existing church of Nea Panaghia. A corresponding description can also be found in the Turkish tax registers, the *Esas*, compiled in 1906. In the *Esas* every kind of building was written down, with details of the districts and streets in which they stood. According to the *Esas*, there were houses, or rather rooms, each with a separate entrance, in the enclosure of the Church of Megali Panaghia[21].

Evidently the spatial organization of the monastery, together with some of the original cells, survived until 1928, when the ruined houses and cells around the church were demolished[22]. The urban parcel that the remnants of the monastery constituted covered an area of approximately 1,500m² or 2,660 square Turkish ells, as measured on the map. This suggests that the monastery was a small rather than a large foundation.

There is further historical evidence to support my assertion. The 1324 document itemizing the property of the monastery that Kladon donated to Xenophon Monastery continues:

> ... (together with) the buildings with their own yard, that were built by myself [Kladon] from their foundations on the land of the kinsman of our mighty and sainted master and king Demetrios Doukopoulos[23] *in the aforementioned Hippodrome district*, as also their own portal from which the rain and other water is evacuated and

---

[20] The map has been located by Alexandra Karadimos-Yerolympos and published in: KARADIMOS-YEROLYMPOS, "Πρώιμες πολεοδομικές πρωτοβουλίες της δημοτικής αρχής και το πρώτο 'Σχέδιο Πόλεως' στη Θεσσαλονίκη (1870–1880)". *Thessaloniki* 4 (1994) 159–168. Tafrali already knew of the map's existence and conveyed the information to Millet. See G. MILLET, L'Ecole grecque dans l'architecture byzantine. Paris 1916, 131. The map is included in the catalogue of the maps of Thessaloniki published by SPIESER, Thessalonique (as in n. 2) 218, who maintains that it was made in 1891. Karadimos-Yerolympos dates it to around 1880.

[21] DEMETRIADES, Τοπογραφία (as in n. 1) 64.

[22] According to information from contemporary newspapers.

[23] Concerning Demetrios Doukopoulos, see PAPACHRYSSANTHOU, Xénophon 91. See also *PLP* 3, Vienna 1978, 69.

> their common well; also with two free buildings, one of them small, *in the same district, close to the aforementioned city wall*, that stand in a courtyard shared by the property rights of the venerable, great, royal and patriarchal Akapniou Monastery[24], as also of the [vacat], donated to the aforementioned small monastery by that priest [vacat] and his daughter, together with all their property rights and privileges[25] ... (my italics).

The 1918 cadastre, itemizing the property of Nea Panaghia, also continues:

> ... 6. Two (2) houses in a courtyard, located on Aimilianou Grevenon Street. No 22. Approximate area 385 [square] Turkish ells. To wit:
> i. One two-storey, ruined, timber house. One room, one little room and a chamber on the upper floor ... One room, one little room and a chamber on the middle floor. Two basement [rooms] ...
> ii. One single-storey, ruined, timber house. One room with a chamber and one basement [room] ...[26]

Aimilianou Grevenon Street was in the Hippodrome district, according to a map of Thessaloniki dated to the beginning of the 20th century and published by Demetriades[27]. The street still exists in the same district, opposite the church of Aghios Konstantinos and very close to the remains

---

[24] For Akapniou Monastery, see JANIN, Centres 347–349. For a recent identification with the Church of Profitis Elias, see T. PAPAZOTOS, The identification of the church of "Profitis Elias" in Thessaloniki. *DOP* 45 (1991) 121–127.

[25] PAPACHRYSSANTHOU, Xénophon 165, lines 21–25: ... [μετά] ... τ(ῶν) εἰς τὴν ῥηθεῖσαν γειτονίαν τοῦ Ἱπποδρόμου, ἐπ' ἐδάφει τοῦ οἰκείου τῷ κραταιῷ (καὶ) ἁγ(ίῳ) ἡμ(ῶν) //[22] αὐθ(έν)τῃ (καὶ) βασιλεῖ κ(υροῦ) Δημητρίου τοῦ Δουκοπ(ού)λου, ἐν μονομ(ε)ρ(εῖ) αὐλῇ παρ' ἐμοῦ ἐκ βάθρ(ων) ἀνοικοδομηθ(έν)τ(ων) ὅσων (καὶ) οἵων οἰκημ(ά)τ(ων) τῆς ἰδί(ας) τὲ πυλων(ικῆς) αὐτ(ῶν), ἀφ' ἧς διέρ- //[23] χονται τὰ ὀμβριμαῖα (καὶ) ἀλλοῖα ὕδατ(α), (καὶ) τοῦ κοινοῦ φρέατο(ς)· ἔτι τὲ μετ(ὰ) τ(ῶν) εἰς τὴν αυτὴν γειτον(ίαν) πλησίον μὲν τοῦ εἰρημ(έ)νου τείχους, ἐν ἐπικοίνῳ δὲ αὐλῇ μετ(ὰ) τ(ῶν) δικαί(ων) τῆς //[24] σε(βασμίας) μεγάλ(ης), βασιλικ(ῆς) καὶ π(ατ)ριαρχικῆς μονῆς τοῦ Ἀκαπνίου (καὶ) τοῦ *vacat* παρά τε τοῦ ἱερέ(ως) ἐκείν(ου) *vacat* (καὶ) τῆς θυγατρὸς αυτοῦ //[25] ἀφιερωθ(έν)τ(ων) τῷ λεχθέντι μονυδρ(ί)ῳ δύο παντελευθέρ(ων) οἰκημ(ά)τ(ων), ὧν τὸ ἕν μικρ(ό)ν, μεθ' ὧν ἔχουσι πάντ(ων) δικαί(ων) (καὶ) προνομ(ίων) ...

[26] TMA codex: *Κτηματολόγιον*, p. 25–26:
... 6. Οἰκίαι δύο (2) Ἐντός μιᾶς αὐλῆς [τετραγωνικῶν] πήχεων περίπου 385 κειμένης ἐν ὁδῷ Γρεβενῶν Αἰμιλιανοῦ ὑπ' ἀριθ. 22. Ἤτοι:
α' Μία οἰκία διώροφος, ξυλίνη, ἠρειπωμένη. Δωμάτια ἄνω πατώματος ἕν καὶ ἕν καμαράκι μετ' αἰθούσης ... Δωμάτια μεσαίου πατώματος ἕν καὶ ἕν καμαράκι μετ' αἰθούσης. Ὑπόγεια δύο ...
β' Μία οἰκία μονόροφος, ξυλίνη, ἠρειπωμένη. Δωμάτιον ἕν μετ' αἰθούσης καὶ ὑπόγειον ἕν ...

[27] DEMETRIADES,Τοπογραφία (as in n. 1) 63.

of the city walls. It is difficult to determine which of the two courtyards mentioned in the 1324 document should be identified with the courtyard of Nea Panaghia in 1918. All the same, it seems clear to me that some, at least, of the monastery's property survived until that date.

The identification of Kladon's monastery church with Nea Panaghia is not without problems.

i. Should the Monastery of the Virgin founded by Mastounis in the 12th century be identified with the monastery built by Kladon in the 14th? The available historical data do not supply an answer. If it should, then we must concede that the former building was destroyed, or at least fell into ruins, and rebuilt by Kladon. Note that Kladon does not assert that he constructed the monastery from its foundations, as he does for the buildings that belonged to it. Thus it may be assumed that Kladon in fact restored, rather than built, the monastery.

ii. Should the 1325 inscription be attributed to the same monastery? Given the context, it seems very likely. The inscription obviously reflects bitter disputes over the ownership of the monastery in question. It was written just seven months after Kladon's foundation was donated to Xenophon Monastery. These two facts should be connected. It would appear that, either the donation of Kladon's monastery to Xenophon was already completed and the monk John wrote the inscription to confirm it; or, more probably, the donation had been challenged and the same monk was seeking to confirm the monastery's independence. Note that the 1324 donation act was not signed by other witnesses except by the scribe, the skevophylax Demetrios Diabasemeres, himself, although signatures are announced at the end of the document. Scratches visible on the next two lines after his signature create suspicions about what really took place.

A sigillate letter written by Makarios, Metropolitan of Thessaloniki, in 1343 reveals some further, probably related, disputes:

> ... The monks of the venerable monastery located on Mount Athos and called Xenophon, visited me and besought me to furnish them with a sigillate letter, granting them the supervision and dominion over the kellydrion [small monastic establishment] standing *in the Hippodrome district near the closed gate called Rome* and dedicated to my Most Immaculate Mother of God, which was previously owned, they said, by a monk residing in their monastery ...[28] (my italics).

[28] PAPACHRYSSANTHOU, Xénophon 197–200, No 26, lines 1–6: +Οἱ μοναχοὶ τ(ῆς) σε(βασμίας) μον(ῆς) τῆς κ(α)τ(ὰ) τὸ Ἅγιον Ὄρος διακειμ(ένης) τ(ῆς) ἐπικεκλημ(ένης) τοῦ Ξενοφῶντος //[2] πρὸς τὴν ἡμῶν παραγενόμενοι μετριότητα παρεκάλεσαν ἐπιχορηγηθῆναι αὐτ(οῖς) //[3] παρ' αὐτ(ῆς) γράμμα σιγιλλιῶδες, ἀνατιθέμενον πρὸ(ς) αὐτοὺς τὴν ἐφορείαν (καὶ) ἐπικράτησ(ιν) //[4] τοῦ κ(α)τ(ὰ) τὴν γειτονί(αν) τοῦ Ἱπποδρόμου κἀν τῆ κεκλεισμ(έν)η πύλη τῆ επονομαζομ(έ)νη Ῥώμη διακειμ(έν)ου //[5] κελλυδρίου τοῦ εἰς ὄνομα τιμωμένου τ(ῆς) ὑπεράγνου μου Θεομήτορος, ὅ δὴ (καὶ) προκατεῖχ(εν), (ὡς) ἔλεγ(ον), //[6] τίς ἱερομόναχος, ἐν τῆ κατ' αὐτούς πρότερον εὑρισκόμ(εν)ος μονῆ ...

As the same letter informs us, the Metropolitan initially wanted to refuse, but he later relented under the demands and the pressure of the monks and the ecclesiastical and secular archons, including a very venerable monk named Makarios. The Metropolitan resorted to an intermediate solution. He bestowed the above-mentioned small monastic establishment not upon Xenophon Monastery, but upon Makarios, who was to take care of it, survey and improve it, and restore its missing buildings. He ought to direct all the canonical rights at the church of Thessaloniki, commemorate the kings and archbishops of Thessaloniki and present the senior presbyter and his ecclesiastical leaders with the primal offerings on the Feast of the Virgin (August 15?). Under these conditions the monk Makarios could keep the small monastic establishment until his death. Thereafter, if Xenophon Monastery could find a monk of great spiritual standing to live in the monastery on the same terms, Xenophon should keep it, and ensure that irreproachable men lived in it.

The problem of the identification of Kladon's monastery with Makarios' small foundation has already been investigated by Denise Papachryssanthou[29], though it remained unresolved. It should be noted that the two establishments were both dedicated to the Virgin, situated in the same locality and donated to the same monastery, at more or less the same point in time. Since the existence of two separate monastic establishments displaying such similar characteristics is highly improbable, my own opinion is that the identification should be accepted. The two Byzantine documents and the inscription reflect the intense and protracted battles waged by Xenophon Monastery to gain possession of the small monastery of the Virgin.

The words in the letter of 1343 "restore its missing buildings"[30] perhaps provide us with the missing link between Mastounis' and Kladon's foundations. They reveal that the monastery was old and that some of its buildings were in need of restoration.

So it seems that, in one way or another, the small Monastery of the Virgin in the Hippodrome district, which I have identified with Nea Pa-

[29] Ibid., 30, 198.

[30] Ibid., 199, No 26, line 17 ... τὸ ἐλλεῖπον τοῖς αυτῶ προσοῦσιν ἀκινήτοις ἀναπληρῶσαι ...

naghia, passed under the patronage of Xenophon Monastery. No historical information about the monastery between the 14th and the 18th century has yet been found. According to Papageorgiou[31] it was a metochion of the Sinai Monastery for some time, but this information can not be verified.

It is generally agreed that Nea Panaghia is the church of the Bienheureuse Vierge[32], mentioned by the French missionary Jean-Baptiste Souciet[33]. According to his account, the church had burnt down approximately forty years earlier and was rebuilt during his sojourn in Thessaloniki (1726–33). The city's Christian inhabitants paid the Turkish authorities 1500 piastres for the reconstruction permit. Souciet admired the Christians for the fervour with which they carried out the task. Some offered money, others building materials, and yet others contributed their own labour and efforts; so the church was soon completed and solidly built.

Thus, apparently, the church and perhaps part of Kladon's small monastery were destroyed by fire at the end of the 17th century. According to the inscription over the south door[34], the present Church of Nea Panaghia was erected from its foundations in 1727. The information in the 1918 cadastre is borne out. The parishioners were probably responsible for the reconstruction, and thus seized the opportunity to turn the monastery church into a parish church[35]. Nea Panaghia was rebuilt at a time when religious art and architecture were flourishing in Thessaloniki[36].

[31] Papageorgiou, Εὐαγγέλιο (as in n. 12) 538.

[32] This opinion was first expressed by A. Xanthopoulou-Kyriakou, Περιγραφή τῆς Θεσσαλονίκης στὰ 1734 ἀπό τόν Père Jean-Baptiste Souciet. *Μακεδονικά* 8 (1968) 198, followed by Demetriades, Τοπογραφία (as in n. 1) 260.

[33] Souciet's account was published by M. Aimé-Martin, Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques. Paris 1938, vol. I, 70–80. See also K. Simopoulos, Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα. Athens 1988, 3rd ed., vol. II, 177.

[34] [1] ΟΙΚΟΔΟΜΗΘΕΙ Ο ΘΕΙΟΣ ΚΑΙ ΠΑΝΣΕΠΤΟΣ ΝΑΟΣ ΤΗΣ ΘΕΟΜΗΤΟΡΟΣ /[2] ΕΚ ΒΑΘΡΩΝ ΚΑΙ ΤΕΤΕΛΕΙΩΤΕ ΚΑΤΑ ΜΗΝΑ ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ (Δ)ΕΙΚΑΔΙ ΤΡΙΤΗ /[3] ΕΓΚΙΝΙΑΣΤΑΙ ΔΕ ΙΜΕΡΑ ΤΕΤΑΡΤΙ ΚΑΤΑ ΤΟ ΕΤΟΣ ΑΨΚΖ 1727 ΙΟΥΝΙΟΥ 6.

[35] The same happened when the Church of Aghios Athanasios was burnt down in 1817. See M. Vamvoukou-Kambouri, Ὁ Ἅγιος Ἀθανάσιος Θεσσαλονίκης, in: Churches in Greece 1453–1830. Athens 1979, 33–46.

[36] This reflects the Christians' improved economic status, which was due to a boom in commerce after the signing of the treaties of Karlovitz and Passarovitz. See T. Mantopoulou-Panagiotopoulou, Θρησκευτική αρχιτεκτονική στη Θεσσαλονίκη κατά την τελευταία φάση της Τουρκοκρατίας, 1839–1912: Εκκλησίες – Συναγωγές – Τζαμιά (Ph.D. thesis) *Επιστημονική Επετηρίς Πολυτεχνικής Σχολής*, Aristotle University of Thessaloniki, vol. XI (app. 31) Thessaloniki 1989, 426–428; S. K. Kissas, Thessalonian Painters in the Eighteenth Century: A Preliminary Study. *Balkan Studies* 24 (1983) 465–478.

The information in the cadastre that the Sultan himself paid for the reconstruction of Nea Panaghia is absurd. It contradicts solid historical evidence of the almost insuperable difficulties[37] and the strict rules the Turks imposed on the restoration of churches[38]. It also goes against the account offered by Souciet, who was visiting Thessaloniki at the time of the reconstruction, and seems to be more familiar with the facts. Since the cadastre is so diligently written, one wonders whether this information might in fact apply to some other monument in the same district, perhaps a mosque.

There are two more problems connected with Nea Panaghia.

i. The contradiction between the fact that the monastery connected with it was variously described as a *monydrion, a kellydrion*, a "modest family monastery", a "dependency", a "priory", a "small monastery", a status it probably retained until the end of its life, and the fact that the church, and accordingly its district, were known to the Turks as *Kebir Manastir*[39]. The term has been explained as meaning "Great Monastery". The definition of *kebir* given in dictionaries[40] is "great", "grand", "important", "old" (though the last is usually applied to people). This definition coincides with that of the Turkish appellation *Büyük Panaya*[41] and the Greek Megali Panaghia, both of which mean "Great Panaghia".

[37] The obligatory procedure for the restoration of the Christians' churches during the period of Ottoman rule is known from official Turkish documents, known as firmans, found in the Macedonia Historical Archive, which is based in Thessaloniki. Permit for restoration were very difficult to obtain, and were always issued with the proviso that neither the area of the church nor its height would be increased and that the "ancient" architectural style would be preserved. A time limit (sometimes no more than forty days) for the execution of the whole operation was often imposed. The Turks carried out constant checks to make sure that the Greeks and the Jews obeyed the regulations. See I. K. Vasdravellis, Ἱστορικά ἀρχεῖα Μακεδονίας. Α' Ἀρχεῖον Θεσσαλονίκης (1695–1912). Thessaloniki 1952, 36–7, 88–9 and 103. An example of this procedure may by seen in the restoration of Thessaloniki cathedral in 1699, T. Mantopoulou, Ὁ παραθαλάσσιος ναός τοῦ Ἁγίου Δημητρίου στή Θεσσαλονίκη. *Μακεδονικά* 20 (1980) 175–192.

[38] See A. Orlandos, L'architecture religieuse en Grèce pendant la domination turque. *L'Hellénisme contemporain* (1953) 180.

[39] Demetriades, Τοπογραφία (as in n. 1) 62, 260; G. A. Stogioglou, Βυζαντινοὶ ναοὶ Θεσσαλονίκης ἀφιερωμένοι στήν Παναγία, in: Proceedings of the Theological Conference dedicated to the Virgin Mary, Thessaloniki 1991, 546–547.

[40] I. Chlorou, Λεξικόν Τουρκο-Ἑλληνικόν. Constantinople 1899, vol. II, s.v. κεπίρ; A. Theogilaktidis, Λεξικόν Τουρκο-Ἑλληνικόν, 1960, s.v. *kebir*, K. Steuerwald, Türkisch-Deutsches Wörterbuch. Wiesbaden 1972, s.v. *kebir*, H. C. Hony, Turkish-English Dictionary, Oxford 1957, s.v. *kebir*, New Redhouse Turkish-English Dictionary, 1976, s.v. *kebir*.

ii.The distinction made between the church of Megali (Great) Panaghia and the Church of Mikri (Lesser) Panaghia or Panagouda[42]. The latter, built in 1818 and situated on Egnatia Street, is dedicated to the Birth of the Virgin. Papageorgiou[43] explains that the appellations were applied to distinguish the one church from the other. Since, now at least, they are both of the same architectural type and about the same size, the criterion for the distinction remains obscure. One possible explanation lies in the doctrinal fact that the Feast of the Dormition of the Virgin is regarded as more important than the feast of her Birth.

Papageorgiou tried to resolve the problem of the appellation by explaining the term *kebir* as "sacred", a definition not found in dictionaries. The obvious conclusion is that we should accept either that *kebir* was mistranslated into Greek and means "old" rather than "great", or that *Kebir Manastir* and Nea Panaghia were two different foundations. In the latter case, which we are inclined to accept, *Kebir Manastir* should be another monument in the same part of the city. A transfer of appellation from one monument to another has been observed in the case of the Rotunda[44], which was named Aghios Georgios after the post-Byzantine church nearby.

A final problem is connected with the appellation "Nea [New] Panaghia". It has been suggested that it was introduced after the liberation of Thessaloniki and the restoration of the Church of Panaghia Acheiropoietos to Christianity, in order to distinguish Nea Panaghia from the latter, older, church. However, the name dates from before 1912, since it is used in pre-liberation newspapers and community codices[45]. Therefore it is more likely to be connected with the 1727 restoration and the foundation's conversion from a monastery church to a parish church.

[41] CHLOROU, Λεξικόν Τουρκο-Ἑλληνικόν, vol. 1, s.v. μπουγιούκ; THEOGILAKTIDIS, Λεξικόν Τουρκο-Ἑλληνικόν, s.v. *büyük*, STEUERWALD, Türkisch-Deutsches Wörterbuch, s.v. *büyük*, HONY, Turkish-English Dictionary, s.v. *büyük*, New Redhouse Turkish-English Dictionary, s.v. *büyük*.

[42] For the Church of Panagouda, see G. A. STOGIOGLOU, Ὁ ἐν Θεσσαλονίκῃ ναὸς τῆς Παναγούδας ἐξ ἀνεκδότων πηγῶν. *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς*, Aristotle University of Thessaloniki 19 (1974) 347–426.

[43] PAPAGEORGIOU, Εὐαγγέλιο (as in n. 12) 538.

[44] W. E. KLEINBAUER, The Original Name and Function of Hagios Georgios at Thessaloniki. *CahArch* 22 (1972) 55; G. THEOCHARIDES, Ὁ ναὸς τῶν Ἀσωμάτων καὶ ἡ Rotonda τοῦ Ἁγίου Γεωργίου Θεσσαλονίκης. *Hellenika* 13 (1954) 66–69.

[45] Newspaper *Φάρος τῆς Μακεδονίας,* No. 1454, 25 August 1890.

Nea Panaghia is a post-Byzantine three-aisled timber basilica[46]. Major interventions were carried out on the building around the middle of the 19th century. In 1928, when the remnants of the monastery and the surrounding houses were demolished in accordance with the new city plan, a neoclassical belfry was built against the south entrance. The Byzantine character of the monument was then lost for ever.

[46] The monument and its building phases have been examined by MANTOPOULOU-PANAGIOTOPOULOU, Θρησκευτική αρχιτεκτονική (as in n. 36) 312–335.

ROSSICA PANOVA / SOFIA

THE CAPITAL CITY IN THE MEDIEVAL BULGARIAN CULTURE[1]

This dissertation consists of an Introduction, three chapters and Conclusions as well as a bibliography list. The Introductory Chapter (pp. 1–26) gives a detailed analysis of the concepts and the goals of the research.

The first and most important function of the capital is that of being a *political and military centre*, i.e. the permanent place of residence of the state ruler – the man of the highest political and military power. Originally the capital could be a fortified khan's stronghold later transformed into a fortress with functions inherent to the city features. Other characteristic functions of the capital are its being an *administrative and legal centre*, as well as a place where *general assemblies* take place (originally represented by all the armed population and later summoned on behalf of the central political and religious power). The capital is an undoubted centre of *cultural and religious life*. There is situated the seat of the ecclesiastical leader of the people – in pagan times this was the khan-priest of the supreme God Tangra, in Christian times it was the archbishop, later the patriarch of the Bulgarian church.

When we analyse the functions of the capital separately and as a whole, we must stress that they must fully manifest themselves in *peaceful times* and are inserted mainly in the framework of the *interior state policy* (Eugen Ewig[2]). Besides, we must take into account the considerable meaning of the political function, the absence of which precludes and rules out the existence of the other functions. In fact, at this point we have to provide an answer to one important question: to what extent is the presence of all these functions *obligatory* in order for a centre to exist as a

---

[1] Anm. d. Red.: Um es der Verfasserin zu ermöglichen, den Inhalt ihrer im Sinne der Zentralort-Forschung methodisch interessanten Dissertation (Bulg. Akademie der Wissenschaften, Institut für Geschichte, Sofia 1993. 305 S.) ansatzweise auch außerhalb Bulgariens bekannt zu machen, wurde ausnahmsweise das vorliegende Selbstreferat in das *JÖB* aufgenommen.

[2] E. Ewig, Résidence et capitale pendant le haut Moyen Age. *Revue Historique* 1963, No 467, pp. 26–72.

capital. Most examples from Bulgarian history show a consecutive policy directed by the ruler of gradual accumulation ("*amassment*") of capital functions so as to completely fulfill the role of a real state centre.

One of the important issues for the Early medieval period is the so-called *doubling of the functions* of the capital by other centres. We know that since khan Omurtag's time (814–831) there had been established some residences outside the capital, but neither the religious centre in Madara, nor the military centre in Preslav have replaced in their purpose (the first as a religious one, the second as a military one) the capital. They have only complemented its central function.

During the Bulgarian-Byzantine war (from the end of the 10th to beginning of the 11th century) we observe another interesting phenomenon: the *elimination* of some functions of the capital. So, after the fall of Preslav into Byzantine hands in 971 the political function of the state centre was assumed by Ochrid. We could even speak about "disintegration" within the entire capital system. As a whole, the state structures moved to the South-West and, evaluating the military successes of tzar Samuel (978–1014), we can conclude that they functioned well.

The theoretical premises of the dissertation draw heavily upon the semiotic theory of culture as developed by Jury Lotman and Boris Uspenskij[3]. According to them culture functions as a *semiotic system*. It is logical that the road of our semiotic discovery goes through the analysis of various *texts* – and in this sense, culture can be represented as a *combination of texts*. Yet from the point of view of the researcher it is better to speak about culture as a mechanism creating a combined totality of *texts*. So, the purpose of our research is to trace and analyse different *texts* related to architecture and urban planning, objects of art and stone inscriptions from the pagan era, as well as literary and other artistic *texts* from the Christian period, that come to represent a specific cultural value for each separate historical period. On the basis of the language in which they are written, the dissertation is an attempt to penetrate in the cultural *code(s)* of the Bulgarian Middle Ages, to typify in this way the cultural processes in Bulgaria.

Chapter I is entitled "The Capital in Pagan Bulgarian Culture" (from the seventh to the first half of the ninth century). Pliska (pp. 27–68).

Chapter II is entitled "The Capital in Christian Bulgarian Culture. Flourishing of Bulgarian Culture (from the second half of the ninth to the tenth century). This chapter comprises two sub-chapters:

[3] J. Lotman and B. Uspenskij, On the Semiotic Mechanism of Culture (in Bulgarian), in: Cultural Ideas, I. Sofia 1990, pp. 218–243.

– II.1. "Pliska as Christian Capital (864–893)" (pp. 72–107),

– II.2. "Preslav – the Golden Age of Bulgarian Culture (893–971)" (pp. 108–193).

Chapter III is entitled "The Capital in Bulgarian Culture of the thirteenth – fourteenth century. Tărnovgrad" (pp. 194–275).

The dissertation has focused particularly on the problem of the urban character of all the capital centres. Based on the Central Place Theory (Walter Christaller[4]), the final conclusion to be arrived at is that this urban profile is acquired gradually, as the result of numerous economic and political factors. Thus the capital is gradually transformed from a military-administrative centre in the ninth century into a densely populated market crossroad of active exchange of money and various goods in the fourteenth century.

Through the analysis of the culture of the medieval Bulgarian capitals we have tried to trace the changes in the cultural code – mainly by exploring their *vertical aspects*. That meant tracing the shifts in the cultural *models and ideologemes* that had come into existence in the various stages in the development of the medieval Bulgarian state. An attempt has also been made to analyse the *horizontal* cultural parameters, i.e. to look for the territorial scope of influence of the culture of the capital throughout the different periods of the development of the state.

The intertextual analysis has predetermined in a way the para-textual conclusions deriving from the specific material, namely that Bulgarian culture ever since the foundation of the Bulgarian state has been constantly drawn and attracted by the Byzantine culture. Despite the obvious resistance during the pagan period, despite the aspiration for equal footing shown in the times of tzar Symeon (893–927), Bulgarian culture as represented and determined by the king's palace, had been attracted by the richness and luxury of the neighbouring Byzantine civilization. Bulgarian culture was trying for some time to find out a common language for communication with Byzantine and finally found it through the act of christianization in 864. Thus it *changed its code*, its forms of expression and achieved the necessary language and the respective texts to establish an equally footed dialogue. The late medieval period seems to be the most fruitful period of this flourishing cultural dialogue. The latter has been best exhibited in the appropriation of Hesychast doctrine and the emanating of cultural models in the fine arts, architecture and literature. The capital city becomes the centre of this cultural programme, supported by the

[4] W. Christaller, Die zentralen Orte in Süddeutschland. Darmstadt 1968.

whole intellectual elite of the country at the top of which were the king and the patriarch. In such a way, Bulgarian culture without losing its national idiosyncratic character became an equal partner of Byzantine culture.

In the *horizontal aspect* a gradual rise in the significance of the capital in the culture of the state is to be seen after the Christian religion had been proclaimed as official. The religious factor predetermined to a great extent the integrity within the country itself. The role of the capital and the cultural models adopted in it were also influenced by the political ambitions of the Bulgarian rulers. A general tendency to be observed is the attempt to reinforce the Bulgarian capital as both a centre of political power and a generator of cultural models for the whole territory of the state; when the Bulgarian state was conquered by some foreign power (first Byzantine, then Turkish) the capital models transcended the state boundaries and continued their separate existence among the other peoples of Slavia Orthodoxa. In such a way the culture created in the Bulgarian capital showed great vitality in times of lost political independence.

BESPRECHUNGEN

Dumbarton Oaks Papers Number Forty-Eight. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1994. VI, 286 S., zahlr. Schwarzweißabb. auf Tafeln, ISSN 0070-7546, US$ 100.-

Der vorliegende Band enthält elf Artikel[1], bei deren Abfolge ein Ordnungsprinzip nicht erkennbar ist, und drei Kurzbeiträge[2], sowie einen Bericht über das Dumbarton Oaks Symposion 1993 über das Thema „Byzantium and the Italians, Thirteenth to Fifteenth Centuries".

Eine zentrale Gruppe von Artikeln ging aus dem 1993 abgehaltenen Dumbarton Oaks-Seminar über „Byzantine Epigrams Devoted to Works of Art" hervor: Henry Maguire geht von Gedichten aus, die zu klassischen oder klassizistischen Kunstwerken in Beziehung gebracht werden können, um die „Mazedonische Renaissance" aus einer neuen Perspektive zu behandeln; konkret nimmt er ein wenig bekanntes Epigramm in Zwölfsilbern des Johannes Geometres „Auf ein(en) *musikos* („Musiker" und / oder „Mosaik")" und ein versilbertes Tintenfaß (aufbewahrt im Domschatz zu Padua) mit zwei (vielseitig deutbaren) Widmungsversen zum Anlaß, um verschiedene Möglichkeiten der Antikenrezeption im 10. Jahrhundert zu erwägen. Für Maguire liegt ein Lösungsansatz in der Breite und Vielfalt der „mazedonischen" Annäherungen an die Antike, die von einer „relatively sophisticated and knowing appropriation of antiquity" bis zu einer „vague evocation of the classical past" reichen kann. – Wolfram Hörandner ediert, übersetzt und kommentiert einen homogenen Zyklus von 21 vierzeiligen Epigrammen (in Zwölfsilbern) auf kirchliche Hochfeste, welche er zwischen 1050 und den Beginn des 13. Jahrhunderts datiert und als Beischriften zu einem Bildzyklus deutet; dies erhellt nicht zuletzt aus seinem Kommen-

[1] C. Foss, The Lycian Coast in the Byzantine Age.– Th.E.A. Dale, Inventing a Sacred Past: Pictorial Narratives of St. Mark the Evangelist in Aquileia and Venice, ca. 1000–1300.– H. Maguire, Epigrams, Art, and the „Macedonian Renaissance".– W. Hörandner, A Cycle of Epigrams on the Lord's Feasts in Cod. Marc.Gr. 524.– A.-M. Talbot, Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and Its Art.– J. Alchermes, Spolia in Roman Cities of the Late Empire: Legislative Rationales and Architectural Reuse.– A. Alexakis, A Florilegium in the Life of Nicetas of Medicion and a Letter of Theodore of Studios.– J.C. Anderson, The Palimpsest Psalter, Pantokrator Cod.61: Its Content and Relationship to the Bristol Psalter.– J. Cotsonis, The Virgin with the „Tongues of Fire" on Byzantine Lead Seals.– E.J.W. Hawkins (†) – L. James, The East Dome of San Marco, Venice: A Reconsideration.– E. Trapp, Lexicographical Notes, Illustrating Continuity and Change in Medieval Greek.

[2] D.J. Stanley, New Discoveries at Santa Costanza.– St.E. Sidebotham, University of Delaware Fieldwork in the Eastern Desert of Egypt, 1993.– R. Mark – A.S. Cakmak, Mechanical Tests of Material from the Hagia Sophia Dome.

tar, der die Epigramme nicht nur hinsichtlich ihrer Parallelen in der byzantinischen Dichtung untersucht, sondern sie auch ihren jeweiligen bildlichen Pendants gegenüberstellt. – Alice-Mary TALBOT analysiert neben anderen Quellen zur Forcierung des Zoodochos Pege-Kultes im Konstantinopler Kloster der Theotokos tes Peges seit 1282, also seit der „Rückkehr zur Orthodoxie" unter Andronikos II., vor allem Gedichte des Manuel Philes (neun direkt durch ein Lemma mit Bildern der Zoodochos Pege und ihrem wundertätigen Wasser bzw. Wunderheilungen verbundene und sechs weitere, die aus anderen Gründen diesem thematischen Bereich zuzuordnen sind). Hierbei erfährt man einiges Neue über das „alltägliche" Umfeld der Wunderheilungen.

Alexander ALEXAKIS stellt die in drei Codices erhaltenen 27 Fragmente des bilderfreundlichen Florilegs von 770 aus Niketas von Medikion († 824) zusammen und zeigt, daß dieser wahrscheinlich mit Niketas *monazon*, einem Briefpartner des Theodoros Studites, gleichzusetzen ist. – Erich TRAPP bietet anhand unterschiedlicher und zum Teil unterhaltsamer Beispiele einen Überblick über die Vielfalt lexikographischer Probleme des mittelalterlichen Griechisch und betont die unterschiedliche literarische Schichtung, in welcher sich die reiche Produktion der Wortschöpfung vollzog: Während zwischen der Mitte des 11. Jahrhunderts und dem 14. Jahrhundert die gelehrte Sprache dominiert, erweist sich ab dem Beginn der Paläologenzeit vor allem die Volkssprache als kreativ.

Als Übergang zu den kunsthistorischen und denkmalskundlichen Beiträgen bieten sich die Artikel von Jeffrey C. ANDERSON und Joseph ALCHERMES an: Ersterer analysiert zunächst den Inhalt des Pantokrator-Psalters sowie paläographische und kodikologische (insbes. Verluste durch spätere Manipulationen) Fragen des Palimpsests im Detail und untersucht anschließend die Beziehungen der Pantokrator-Miniaturen zu denen des Bristol-Psalters im Umfeld der frühesten Psalter mit exegetischen Illustrationen mit dem Ergebnis, daß „the Bristol Painter used the Pantocrator manuscript as his source". – Alchermes behandelt (nach einer Betrachtung der Bedeutungsentwicklung von *spolia* und *spoliation*, das ihm in seinem heutigen Gebrauch in unserem Zusammenhang allzu negativ befrachtet erscheint, weshalb er vorschlägt, es durch „recycling" zu ersetzen) die gesetzliche Regulierung des „Recyclings" antiker Bauten und deren Spolien, wobei er neben zentralen Quellen wie CTh 15.1 (*De operibus publicis*) zahlreiche weitere Texte vom 4. Jahrhundert bis Justinian zusammenstellt und unter vielfältigen Aspekten diskutiert; interessant wäre es gewesen, zumindest ansatzweise den weiteren Schritt zu tun, also die Probe aufs Exempel zu machen, inwieweit der Denkmalsbefund eine Praxisrelevanz der vorgeführten Gesetzestexte erkennen läßt.

Die bisher erforschten *highlights* der Topographie Lykiens in byzantinischer Zeit stellt Clive Foss (mit guter Bebilderung) zusammen, wobei er für die Rekonstruktion von Regionalgeschichte auf die Bedeutung der archäologischen Dokumentation hinweist. Man muß dies anhand seiner „Conclusions" voll bestätigen und hinzufügen, wie wichtig die *Vollständigkeit* dieser Dokumentation wäre. – In die östliche Wüste Ägyptens führt Steven E. SIDEBOTHAM mit seinem Bericht über die abschließenden Grabungen der University of Delaware bei 'Abu Ša'ar an der Via Hadriana nördlich von Hurgada am Roten Meer. Sie konzentrierten sich auf drei Objekte: die rechteckige (ca. 80 x 65 m) Festungsanlage, welche 309/311 gegründet und vor der Wende zum 5. Jahrhundert aufgegeben wurde, dann teilweise noch bis um 600 in ständiger (kirchlicher) Nutzung stand und anschließend als nichtständige Unterkunft diente; weiters eine befestigte Wasserstelle (ὕδρευμα), welche bis zum 6. Jahrhundert in Gebrauch war und aus Tanks, Rinnen, einer großen Zisterne und einer Wasserleitung bestand; schließlich eine weitere, zur Festung gehörende Wasserstelle.

Ernest J.W. HAWKINS (†) und Liz JAMES diskutieren die Datierungsvorschläge von Otto DEMUS für die Ostkuppel von San Marco und plädieren aus technischen, paläographischen und stilistischen Gründen für eine Datierung *beider* Phasen der Mosaiken in das späte 12. Jahrhundert, was die Möglichkeit zu einer späteren Datierung des gesamten Mosaikenzyklus von San Marco eröffnet. – John COTSONIS[3] behandelt den bislang vernachlässigten ikonographischen Typus der Jungfrau mit den „Feuerzungen" auf (über hundert) Bleisiegeln, für welche lediglich wenige Münztypen aus der Mitte des 11. Jahrhunderts direkt zu vergleichen sind, wenngleich die „Feuerzungen" im Kontext des Pfingstwunders breiter belegt sind. Verf. zieht Miniaturen und Texte des Michael Psellos heran, um die Entstehung und Sinngebung des Typus zu dokumentieren. – In den Westen zurück führt schließlich Thomas E.A. DALE, welcher die Dynamik des Erfindungsgeistes in der mittelalterlichen Hagiographie am Beispiel der bildlichen Darstellungen der Vita des hl. Markus untersucht. Das Wechselspiel der Funktionen als Apostel (speziell in Aquileia) und als Stadtpatron von Venedig wird anhand der Darstellungen in der Apsis der Kathedrale von Aquileia, an der Pala d'Oro und in der Apsis von San Marco in den Zusammenhang der historischen Konkurrenzsituation der beiden Städte zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert gestellt. Über den Anlaßfall – für welchen er sich auf den Chronisten Martino da Canal als Zeugen berufen kann – hinausgehend, macht Dale grundsätzlich die Verselbständigung der bildlichen Argumentation in ihrer historischen Beweiskraft deutlich.

Johannes Koder

Peter SCHREINER, Byzanz (*Oldenbourg Grundriß der Geschichte* 22). 2. überarbeitete Auflage. München, Oldenbourg 1994. XVI, 260 S. 8°. ISBN 3-486-53072-0.

Acht Jahre nach dem ersten Erscheinen legt P. Schreiner nun eine zweite, wesentlich überarbeitete Auflage seiner Einführung in die byzantinische Welt der Öffentlichkeit vor, die „eine weitere Benützung der ersten Auflage nicht mehr geraten erscheinen läßt" (S. XV). Die Beurteilung der ersten Auflage war grundsätzlich zustimmend, etwaige Kritikpunkte und Anmerkungen berücksichtigte der Autor und brachte sie in die Neuauflage ein.

Der erste Teil bietet dem Leser einen straffen, flüssig geschriebenen Überblick der geschichtlichen Grundlinien des byzantinischen Staates (Politik, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Administration ...).

Anm. zu S. 42: Der Nachweis von byzantinischen Waffenproduktionsstätten ist wirklich ein Problem. Aus dem 7. Jahrhundert hat sich ein Siegel erhalten, das die Legende Τῆς φάβρικος Σελευκείας trägt, womit wahrscheinlich eine Waffenfabrik gemeint ist (G. ZACOS – A. VEGLERY, Byzantine Lead Seals. Volume I, Part. 2. Basel 1972 [Nr. 40 der III. Abteilung bei Schr.], 727 Nr. 1136). Ioannes Tzetzes zählt Messer unter anderem zu den Gütern, die man aus Thessalonike erhalten kann (ep. 91,13–15 [LEONE]: ὁ δὲ [scil. ζητείτω] μαχαιρίδας ἃς Θετταλῶν μαχαιροποιῶν περιδεξίως χεῖρες ἀσκοῦσιν). Vielleicht kann man darin einen Reflex auf die dortige Waffenindustrie sehen (vgl. P. MAGDALINO, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge 1993 [= Nr. 279 Schr.], 146).

[3] Vgl. dess. 1992 abgeschlossene Ph.D. Dissertation über „A Society and Its Images: The Religious Iconography of Byzantine Lead Seals".

Im zweiten Teil versucht Schr. den gegenwärtigen Forschungs(zu)stand des Faches zu skizzieren. Zunächst erfährt der Leser von der Entwicklung und Etablierung der Byzantinistik.

Anm. zu S. 101: Eine Geschichte des Faches steht noch aus, einen wichtigen Stellenwert nimmt jedenfalls auch Gottlob L. F. Tafel ein, dem eine Loslösung der byzantinischen Studien von der Klassischen Philologie vorschwebte (vgl. den Nekrolog J. Ph. Fallmerayers auf den Tübinger Gelehrten [G. M. Thomas, Gesammelte Werke von J. Ph. Fallmerayer. Band 2. Leipzig 1861, 409–416]).

Anm. zu S. 103: Für die Vereinigten Staaten von Amerika ist H. Grégoires Rolle nicht zu gering einzuschätzen; der Belgier nahm die Redaktion des *Byzantion* in sein Exil mit, wodurch dem Fach in nordamerikanischen Fachkreisen zusätzlich Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Aus den *Dumbarton Oaks Lectures* – ab 1940 gehalten – entstanden die *Dumbarton Oaks Papers* (1946), das kurzlebige Organ *Byzantina-Metabyzantina* (2 Bände erschienen) sollte nach der Rückkehr H. Grégoires nach Europa amerikanischen Byzantinisten Platz für ihre Publikationen bieten.

Anm. zu S. 103: H. Hungers monumentale Literaturgeschichte löste zweifelsohne K. Krumbachers *Litteratur* ab, diese sollte aber nicht vergessen werden. Dem Fortleben byzantinischen Erbes wird am Wiener Institut zwar auch Aufmerksamkeit entgegengebracht, doch unterscheiden sich die neogräzistischen Forschungsansätze wesentlich von der Byzantinistik und sind eigentlich von dieser unabhängig (Schwerpunkte: Geschichte der griechischen Parteien, der griechische Film, griechische Aufklärung usw.).

Anm. zu S. 115: Die Gesamtzahl aller in (bislang bekannten) Sammlungen vorhandenen Siegel beläuft sich auf maximal 80.000 (S. 108: über 60.000), von denen höchstens 25.000 (anstelle von 60.000!) in den letzten 100 Jahren ediert worden sind.

Anzumerken ist auch, daß nicht jede Bulle zu einer Urkunde (im engeren Sinn) gehörte, sondern auch (Privat-)Briefe, Handelswaren etc. mit Blei versiegelt sein konnten (vgl. dazu N. Oikonomides, The Anonymous Seal. *Studies in Byzantine Sigillography* 4 [1995] 71–79).

Anm. zu S. 137: Bei der Untersuchung der Kenntnis des Lateinischen in Byzanz sind auch die zweisprachigen byzantinischen Kaiserurkunden zu berücksichtigen, die gute Lateinkenntnisse in der Kaiserkanzlei voraussetzen.

Anm. zu S. 170: Auch der Magnat Eustathios Boilas besaß eine umfangreiche Büchersammlung, wie man seinem Testament entnehmen kann (s. P. Lemerle, Cinq études sur le XIe siècle byzantin [= Nr. 272 Schr.] Paris 1977, 24 Z. 141-25 Z. 166).

Anm. zu S. 171: Das Repertorium der griechischen Kopisten von E. Gamillscheg und D. Harlfinger ist wohl nur der Paläographie zuzurechnen (und nicht der Kodikologie).

Der Band wuchs im Bibliographieteil (III. Abteilung) gegenüber seinem Vorgänger um ein Drittel an (964 durchgezählte Einträge), bis zur Mitte des Jahres 1993 erschienene Arbeiten wurden ausgewertet.

Anm. zu Abt. Ib): Warum nicht auch H.-G. Beck, Byzantinistik heute. Berlin, New York 1977, lesen?

In margine sei vermerkt, daß F. G. Maier seine beiden Bände „Byzanz. Frankfurt am Main 1973 (unveränderte Aufl. 1992)“ (= Nr. 103 Schr.), und „Die Verwandlung der Mittelmeerwelt. Frankfurt am Main 1968 (unveränderte Aufl. 1992)“ (= Nr. 122 Schr.), in der *Fischer Weltgeschichte* herausgab.

In Abt. IV d) Geschichte 13.–15. Jahrhundert ist unbedingt D. M. Nicol, The Last Centuries of Byzantium 1261–1453. Second edition. Cambridge 1993, nachzutragen.

Der Verfasser einer „Einführung“ ist stets im Spannungsfeld zwischen der strengen Betrachtung der Fachwissenschafter und dem Benutzer, der sich eine abgerundete und leicht faßbare Darstellung erwartet. Schr. meistert dies eindrucksvoll, und seiner Facheinführung wird ein dankbares Leserpublikum sicher sein.

Michael Grünbart

F. Adrados - E. Gangutia [et alii], Diccionario Griego-Espanñol (DGE) IV. βασιλευτός – δαίμων. Madrid 1994. ISBN 84-00-06318-X.

Bereits drei Jahre nach dem 3. Band ist dieses größte Lexikon des Altgriechischen (vgl. meine Rezension *JÖB* 42 [1992] 336–340) wieder ein Stück weiter gediehen.

Eine wesentliche Neuerung des 4. Bandes besteht darin, daß die Datenbank des amerikanischen *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) in weit größerem Umfang als zuvor herangezogen wurde, ähnlich wie dies auch für den 2. Faszikel des Lexikons zur byzantinischen Gräzität (LBG) gilt. Es hat allerdings den Anschein, als seien Vergleich bzw. Benützung des TLG-Materials nicht ganz so konsequent durchgeführt worden wie beim LBG (für das Manfred Hammer diese wichtige Aufgabe übernommen hat). So könnten etwa ergänzt werden (man wird die Stellen auch im LBG finden): βεβηλότης Didym. in Ps. III 133,21 (Gronewald), βελουλκία SchollI Δ 218. E 112, βελτιωτικός Didym. in Eccles. 203,19 (IV Kramer-Krebber), βλοσυρώδης Aesop. Fab. II 331,6 (Chambry), βομβυλισμός Hesych β 803, βότανον Didym. in Gen. 31,29 (SC 233), βοτανοτρόφος Schol. Eur. Ph. 647. 1571 (Schwartz), βούνισμα Hesych μ 142, βρωματισμός u.a. aus den Epimerismen des Pseudo-Herodian (dieser spätbyzantinische Text könnte eventuell wegbleiben); der (mittelbyzantinische) Text Ludwich Anecdota ist inkonsequent behandelt (γηρωλέτης ist aufgenommen, γηροκτόνος und andere Wörter fehlen).

Anderseits findet sich gelegentlich ein Zuviel, d. h. Wörter der mittel- oder sogar spätbyzantinischen Zeit: βουλλωτήριον (vgl. ODB, LBG); βροντήσιον „Bronze“; γαβαλήνα, ἡ (lat. caballina, καβαλλίνα Lampe, vgl. mlat. gaballus = caballus) „Pferdemist“ Hippiatr II 287,17; 288,19 (Hs. von 1470, spätbyz., z. T. volkssprachliche Version, im DGE mit falscher Deutung als Pflanze).

Zwei kleine Versehen: bei der Paginierung sind die Seiten 691f. ausgefallen; 708 lies βῆξις.

Bei dieser Gelegenheit seien noch drei Anmerkungen zum 3. Band (Madrid 1991) gemacht: ἄστυ, -εως, **τό**; ἀσυμφερόντως An. Boiss. 2.153.15 schreibt Nikephoros Chumnos (um 1300), βαρύπλουτος Eust. Op. 286.36 = Eust. Espugnaz. di Tessalon. 76,21 (Kyriakidis), beide Stellen wären zu tilgen, da sie aus dem vorgegebenen Rahmen fallen.

Grundsätzlich bleibt zu hoffen, daß das DGE unter einem so guten δαίμων steht, daß das Erreichen des Omega weniger als die anteilmäßig zu schätzenden 70 Jahre dauern wird und daß künftige Gräzisten einmal mit dem TLG und vier Lexika (DGE, Lampe, LBG, Kriaras) eine – freilich für das nichtvolkssprachliche byzantinische Schrifttum ab dem 7. Jh. immer noch schwächere – Basis haben werden.

Erich Trapp

ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ. Studi in onore di Rosario Anastasi. [Ed.] Istituto di studi bizantini e neoellenici. Vol. II. Catania, Facoltà di lettere e filosofia, Università di Catania 1994. 392 S.

Nel 1989, all'età di 63 anni scompariva in seguito a breve, dolorosa malattia, Rosario Anastasi, ordinario di Filologia bizantina all' Università di Catania e, se non il fondatore, certamente il più impegnato promotore di questi studi nella città etnea. Alla sua memoria vengono dedicati, con il titolo simbolico di ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ, due volumi editi dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università catanese. Mentre il primo volume, uscito nel 1991, contiene, accanto ad una bibliografia del defunto, esclusivamente contributi dei collaboratori più stretti dell' Istituto, di cui riflette così immediatamente l'orizzonte scientifico delineato dal magistero di Anastasi (letteratura bizantina dell'XI e XII secolo, patristica, filologia greca medievale), il secondo – che si vuole qui presentare –, seguito a tre anni di distanza, offre una panoramica degli studi di bizantinistica in Italia e, in misura minore, all'estero, con una certa dominanza della scuola viennese.

I temi trattati spaziano per tutta l'era bizantina e toccano svariati settori, mancano paleografia, diplomatica, sigillografia e storia dell'arte. La filologia, com'era da aspettarsi, fa la parte del leone. Lo studio di G. BASTA DONZELLI (7–27) offre una dettagliata analisi della perizia e dell'impegno filologico sul testo euripideo, in particolare dell'*Elettra*, dell'illustre grammatico bizantino Demetrio Triclinio, definito dai suoi contemporanei μυσταγωγός e i cui interventi testuali sono stati in parte accolti anche dalla critica moderna. Felici interpretazioni di alcuni passi oscuri della *Biblioteca* di Fozio, riferentisi all'oratore Lisia, offre C. BEVEGNI (29–32), mentre U. CRISCUOLO (143–152) presenta una riedizione accompagnata da un commento filologico degli epigrammi iconoclastici di un Giovanni, prudentemente identificato in via d'ipotesi con Giovanni il Grammatico; la pur copiosa bibliografia sui giambi iconoclastici riportata in n. 2 andrebbe comunque integrata con il breve ma importante articolo di P. SPECK, Die ikonoklastischen Iamben an der Chalke. *Hell* 27 (1974) 376–380 e soprattutto il dettagliato commento di tutti gli epigrammi iconoclastici offerto dallo stesso in *Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft.* München 1978, 606–619[1]. Al chiarimento della complessa tradizione manoscritta dell' *Epitome Historiarum* di Giovanni Zonaras con elenco e descrizione dei numerosi codici in vista di una prossima nuova edizione del testo è dedicato il ponderoso studio di P. L. M. LEONE (221–262). R. ROMANO (339–342) raccoglie in una breve nota nuove testimonianze, fornite da Giovanni Italo, sul traghelaphos, che questi considera, sulla scia della tradizione filosofica, come μῇ ἀδύνατον, μὴ ὄν. Particolarmente da segnalare infine, per l'acutezza delle correzioni proposte, le osservazioni critiche e lessicografiche di E. TRAPP (383–390) agli *Analecta Hymnica graeca* editi da G. Schirò e, per l'acribia interpretativa, le aggiunte di W. HÖRANDNER (189–202) al suo recente, pionieristico studio sul genere dei *Carmina figurata* a Bisanzio.

La „Wissenschaftsgeschichte" è rappresentata rispettivamente dalle note di J. IRMSCHER (203–206) sulla concezione della grecità in E. Gibbon e di K. SNIPES (343–348) sulla traduzione della *Chronographia* di Michele Psello approntata da F. Combefis nel XVII secolo ed erroneamente ritenuta smarrita (essa è invece conservata negli Archives Nationales di Parigi).

Alla storia della letteratura bizantina sono dedicati i contributi di TH. M. CONLEY (109–122) e F. CONCA (89–108), importanti entrambi in quanto fanno emergere l'immagine, non ancora sufficientemente accettata, di una Bisanzio dotata di notevole indipendenza di giudizio rispetto ai dettami della tradizione classica e dell'ortodossia, pur nel sostanziale rispetto di esse. Il primo ripercorre la storia della ricezione nelle lettere e nell'arte bizantine dell'apocrifo salmo davidico 151, dimostrando in modo convincente come le esigenze dell'arte oratoria, in particolare dell'encomio – e a monte dell'ideologia politica ad essa sottesa – abbiano assicurato al testo un'ampia accettanza e una vasta diffusione, malgrado la sua esclusione dal novero degli scritti canonici. Nel secondo articolo invece (sostanzialmente identico all' introduzione del volume curato dall' autore „Il romanzo bizantino del XII secolo. Torino 1994"), uno dei generi più tradizionali e ripetitivi della letteratura bizantina, il romanzo d'amore del XII secolo, esemplificato da Eustazio Macrembolita, si rivela non „una semplice operazione di mimesi: anche se le tematiche in sostanza non mutano, senza dubbio si rinnova la loro funzione all'interno del racconto, in una prospettiva di grande respiro, che impone a Bisanzio di guardare non solo alla Grecia, ma anche all'Occidente conquistatore".

Un gruppo, piccolo ma unitario, di contributi si concentra sulla retorica, in particolare su problemi di stilistica. Fozio come „critico letterario" è protagonista delle concise e al tempo stesse dense osservazioni di A. GARZYA (183–187) riguardanti il giudizio dato dal patriarca sullo stile di Cosma Indicopleuste, incentrate sull'esegesi dei concetti cardine ταπεινός e κοινός, in cui viene individuata la caratterizzazione foziana, positiva, di uno stile medio. Michele Psello sta invece al centro dell'indagine sia di M. ARCO MAGRI (263–274) – già pubblicata in *Helikon* 31/32 (1991/92) 415–426 – che di E. V. MALTESE (289–309), anch' esso già stampato in: Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore, a cura di C. MORESCHINI - G. MENESTRINA. Bologna 1992, 227–248. Per la prima Psello è, accanto a Teodoro Metochite, teorico del concetto di δεινότης esemplificato sul paradigma stilistico di Gregorio Nazianzeno, per il secondo invece commentatore dei *Theologica* del grande Cappadoce.

Storiografia e storia costituiscono il tema di un nutrito gruppo di articoli. L'Italia meridionale e la Sicilia bizantine sono oggetto dei contributi di V. VON FALKENHAUSEN (153–167), E. KISLINGER (207–213), J. FERLUGA (169–181) e S. CARUSO (41–87). I primi due lavori sono accomunati dalla brillante refutazione di *communes opiniones*: V. F. cancella in modo assolutamente persuasivo due viaggi in Oriente dalla biografia di Costanza di Francia, sposa in seconde nozze di Boemondo di Antiochia, figlio primogenito di Roberto il Guiscardo, K. dimostra, sull'esempio di Messina, quanto sia problematica – anche se diffusa – l'utilizzazione di M. Amari come „fonte" per l'epoca del conflitto arabo-bizantino: la città viene sì distrutta dagli Arabi nell' 844/45, ma non ancora definitivamente conquistata ed è di nuovo bizantina dopo la vittoria navale dell' 880[2]. Gli altri due articoli hanno invece carattere più descrittivo e compilatorio. F. raccoglie le notizie fornite da Cecaumeno sull' Italia meridionale bizantina, notizie che riconfermano ancora una volta la serietà e l'autorevolezza dello *Strategikon* come fonte storica; C. continua la rassegna già iniziata (nel volume miscellaneo edito da S. PRICOCO – F. RIZZO NERVO – T. SARDELLA, Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Soveria Mannelli 1991, 99–128) della presenza della

[1] L'autore ha ripreso recentissimamente la discussione del problema in un contributo specifico: Τὰ τῇδε βατταρίσματα πλάνα. Überlegungen zur Außendekoration der Chalke im achten Jahrhundert, in: Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte. Festschrift für Horst Hallensleben zum 65. Geburtstag, hrsg. B. BORKOPP, B. SCHELLEWALD, L. THEIS. Amsterdam 1995, 211–220 (con ulteriore bibliografia).

[2] L'argomento viene ulteriormente approfondito dall'autore in un altro contributo: Milazzo-Stēlai (880 d. Cr.): una battaglia navale cambia luogo. *Archivio Storico Messinese* 69 (1995) 25–32.

Sicilia nelle fonti storiografiche bizantine, abbracciando questa volta i secoli IX–XI con ampie citazioni dai testi e scarne note di commento. Non si comprende inoltre come, in una relazione rigorosamente cronologica come la presente, Giorgio Sincello, morto sullo scorcio del IX sec. sia stato posposto a Teofane, che è suo continuatore, e al patriarca Niceforo, che gli sopravvisse di circa vent'anni; gli strettissimi rapporti testuali fra queste tre fonti ne avrebbero imposto, al contrario, una trattazione comune. Ancora alla Sicilia è dedicato il contributo del compianto B. Lavagnini (215–220), che ricostruisce il *cursus honorum* del famoso Giorgio di Antiochia, ribadendo l'identità dei titoli ἀμηρᾶς τῶν ἀμηράδων e ἄρχων τῶν ἀρχόντων, il secondo dei quali è grecizzazione del primo.

A cavallo fra Oriente e Occidente si muovono i due studi rispettivamente di F. Corsaro (123–141) sugli ambigui rapporti fra l'imperatore bizantino Zenone e il nuovo astro nascente Teodorico di fronte alla „questione italiana" e di G. Ravegnani (323–337), che rivisita (senza menzione della bibliografia sul tema[3]) la relazione fatta dal vescovo Liutprando da Cremona sulla sua prima ambasciata alla corte di Costantino VII, sottolineando la sostanziale corrispondenza dei *realia* ivi descritti con i dati forniti dal *De cerimoniis* dello stesso imperatore.

Il promettente titolo dell'articolo di A. Carile (33–39) „La città bizantina fra spazio storico e spazio simbolico", deluderà forse, malgrado la brillante esposizione che lo segue, chi attende una riconsiderazione, sia pure sintetica, della problematica urbanistica bizantina: „città" è qui intesa nel senso bizantino di ἡ πόλις = Costantinopoli.

I due ultimi contributi che vengono presentati[4] abbracciano al tempo stesso i campi della storia e della letteratura poiché analizzano entrambi questioni di struttura compositiva di opere storiografiche. M. D. Spadaro (349–381) offre un importante contributo alla soluzione dei problemi cronologici e strutturali posti dal cosiddetto *Strategikon* di Cecaumeno e data con buoni argomenti la parte dell'opera nota come λόγος νουθετικὸς πρὸς τὸν βασιλέα agli anni fra il 1059 e il 1067, rivendicandole un'identità autonoma come „Fürstenspiegel„ indipendente rivolto all'imperatore allora regnante Costantino X Dukas. Le osservazioni di R. Maisano (275–287) sul „Sistema compositivo nella cronaca di Teofane" spezzano una lancia a favore della individualità artistica del cronista di cui si traccia, grazie all'analisi del proemio, un profilo letterario e si riscostruiscono intenti e metodologia. Nella sua analisi M. dà per scontato che la *Chronographia* sia opera originale (naturalmente nell'accezione medievale del termine) di Teofane e rinuncia a leggere in filigrana il dettato del proemio. Manca in particolare una discussione delle teorie, tanto „iconoclastiche" quanto suggestive di P. Speck (soprattutto in: Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros [*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 9]. Bonn 1988), il quale, approfondendo un'intuizione di C. Mango (*ZRVI* 18 [1978] 8–17; cfr. Maisano 279, n. 14) relativizza drasticamente l'apporto originale di Teofane alla cronaca che corre sotto il suo nome e suppone il „fantasma" di Sincello tanto dietro di essa quanto dietro il *Breviario* di Niceforo[5]; alla luce degli studi di Speck appare quanto meno prematuro parlare di „sistema compositivo".

Poiché la varietà (in tutti i sensi) dei contributi non consente una valutazione complessiva del volume , non mi resta che complimentare il Comitato promotore e soprattutto la redazione per l'accurata presentazione ed elegante veste tipografica.

Carolina Cupane

[3] Chr. *e. g.* B. S. Karageorgou, Λιυτπράνδος. Ὁ ἐπίσκοπος Κρεμώνης ὡς ἱστορικὸς καὶ διπλωμάτης (*Βιβλιοθήκη Σ. Ν. Σαριπόλου*). Atene 1978; J. Koder – Th. Weber, Liutprand von Cremona in Konstantinopel (*BV* 13). Vienna 1980; Liutprando di Cremona. Italia e Oriente alle soglie dell'anno mille, a cura di M. Oldoni – P. Ariatta. Novara 1987; D. Sutherland, Liudprand of Cremona, Bishop, Diplomat, Historian. Studies of the Man and his Age (Biblioteca degli *„Studi Medievali"* XIV). Spoleto 1988.

[4] Mi limito in questa sede ad una semplice segnalazione dello studio di S. Pricoco, Exercitium spiritale (311–321), che non ha attinenza alla sfera bizantina.

[5] L'autore prosegue il filo dell'argomentazione in un ulteriore, recentissimo contributo: Der „zweite" Theophanes. Eine These zur Chronographie des Theophanes, in: Varia V (= ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 13). Bonn 1994, 433–483, in cui è resa plausibile l'esistenza di un secondo Teofane, posteriore al Confessore e compilatore della cronaca (qui anche una proposta di interpretazione del prologo relativa al problema della „percentuale" di Sincello e Teofane nel testo).

Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii edita ab A. Schoors et P. van Deun (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 60). Leuven, Peeters 1994. XV, 580 S. ISBN 90-6831-574-9.

Diese zum 70. Geburtstag Carl Lagas herausgebrachte Festschrift besteht, wie in solchen Fällen üblich und wie der Ausdruck „Miscellanea" verrät, aus verschiedensten Beiträgen einer Anzahl internationaler Gelehrter sowohl aus dem patristischen als auch besonders aus dem byzantinistischen Forschungsbereich. Der Patristiker, wie in diesem Falle der Rezensent, wird naturgemäß sein Hauptinteresse den Artikeln seiner Sparte zuwenden, von denen folgende genannt seien: J. Verheyden, *Some Observations on the Gospel Text of Eusebius of Caesarea illustrated from his Commentary on Isaiah* (S. 35–70) – ein akribisch verfaßter, reich dokumentierter Beitrag! Oder: W. Evenepoel, *The early Christian poets Gregory Nazianzen and Prudentius* (S. 87–101), wo der Autor eingangs bescheiden erklärt (vgl. auch die abschließenden Bemerkungen!): „This article is no more than a report of an exploration; I am not familiar enough with Gregory to dig very deeply into his works." Immerhin zeigt sein „Forschungsbericht" erstaunliche Vertrautheit selbst mit Marginalien der Thematik! Wichtig die Feststellung (94–95), daß beide Dichter der Hl. Dreifaltigkeit einen zentralen Platz einräumen und daß die „Theologie des Lichtes" bei ihnen eine wichtige Rolle spielt. Sehr interessant auch die Bemerkungen über gravierende Unterschiede zwischen den beiden Dichtern (98–100); während Gregor es darauf anlegt, sein Innerstes kundzutun, „gestattet uns Prudentius nur gelegentlich und in geringem Grad einen Blick auf sein Innenleben und seine Gefühle"! Lehrreich für die Problematik sprachlicher Untersuchungen als Basis für die Zuweisung eines Textes an einen bestimmten Autor ist R. Regtuit, *Severian of Gabala and John Chrysostom: the Problem of Authenticity* (135–149). Es ist bekannt, daß vieles oder zumindest einiges, was handschriftlich Chrysostomos zugeschrieben wird, in Wirklichkeit Erzeugnis anderer ist, im konkreten Fall das seines erbitterten Gegners Severian, der nach der Rehabilitierung des Chrysostomos mit seinesgleichen die „damnatio memoriae" teilen mußte (136). Um nun Severian aus dem Corpus chrysostomicum „herauszuschälen", genügt die Auflistung wiederholt auftretender unbedeutender Wörter oder Redewendungen durchaus nicht; vielmehr gilt als Postulat: „„... in order to make definite remarks about linguistic features, it is absolutely necessary to compare authors, not to be satisfied with giving only the facts from one

author" (wie es Frühere taten!). Sich auf sein „Fingerspitzengefühl" allein zu verlassen ist zuwenig (147: vgl. 145!). Den Rezensenten persönlich interessiert vor allem der Beitrag von U. Treu, *Der Briefschreiber Isidor von Pelusion* (163–176), hat er sich doch selbst namentlich in dieser Zeitschrift mehrfach (zuletzt in *JÖB* 42 [1992] 29–39) mit diesem Autor befaßt. Wichtig ist die Betonung des Faktums, daß P. Évieux bereits seit langem „an einer neuen, wirklich brauchbaren Ausgabe der Isidor-Briefe" arbeitet. Frau Treu bedauert zu Recht, daß dieselbe derzeit noch nicht verfügbar sei (166). Im Laufe ihrer Untersuchung kommt sie auch auf die bekannte Tatsache zu sprechen, daß sich Isidor namentlich in Johannes Chrysostomos sein großes Vorbild erkoren hatte (170). Leider verabsäumt sie es, zu ep. II,216 (*PG* 78,657D/660AB) die genaue Quelle anzugeben, nämlich Chrys., In ep. ad Rom. h. 23,1, *PG* 60,615! Schließlich hat sie vollkommen recht, wenn sie das mangelnde Interesse an Isidor mit den Worten bedauert: „Eigentlich hat er das nicht verdient, der Briefschreiber Isidor von Pelusion." (175). Aus meiner Bekanntschaft mit diesem Autor heraus darf ich eine Kleinigkeit zu einem anderen Beitrag in diesem Buch beisteuern, u.zw. zu P. Van Deun, *Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur l'Evangile de Matthieu* (295–328). Dort (299f., A.20) wird ein Katenenstück zitiert, dessen Anfang und Schluß Van Deun nicht zu identifizieren vermochte, während das Mittelstück sich bei Max. Conf., Quaest. ad Thalass., Introd. 84–87 ed. Laga/Steel (*CCSG* 7, p. 21) wiederfindet. Immerhin ist der Beginn des Fragments – mit einer bemerkenswerten Abänderung – nichts anderes als Isid. Pel., ep. I,16 (*PG* 78,189C: seinerseits möglicherweise durch Chrysostomosstellen wie Cur in Pentec. acta etc. IV,5, *PG* 51,105 beeinflußt: Πῶς γὰρ ἔμελλον θαυματουργεῖν τὴν τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιοῦ Πνεύματος χάριν οὐδέπω ἔχοντες; vgl. zur Sache etwa auch Theodoret. Cyr., Interpr. ep. ad Hebr. c. 2,2–4, *PG* 82,689BC!): Οἱ γὰρ τὴν εἰκόνα καθαρὰν φυλάττοντες τῷ ποιήσαντι καὶ συνθαυματουργεῖν αὐτῷ χάριν παρ' αὐτοῦ ἐκομίσαντο – „*hanc etiam ab eo gratiam consequuntur, ut una cum eo miracula edant*", was vom Katenenkompilator offensichtlich vereinfacht wurde! (Vgl. die Lemmata θαυματουργέω 2. und συνθαυματουργέω in Lampes Lexikon; i.ü. Ps.-Macar., Hom. spir. 1,5 u. 24,4, p. 5,105 sqq., 108 sqq., 111 sqq.; p. 198,51 sqq. Dörries et al. [*PTS* 4, Berlin 1964]; Method. Ol. I,1,12–14 Bonwetsch [*GCS* 27, p. 8,14–16; 9,9–11]: σηπεδών, wie bei Greg. Naz., Carm. II,1,46, v. 30, *PG* 37,1380; Chrys., De poenit. h. VI,3 u.VIII,2, *PG* 49,317 u. 338; id. In ep. 2 ad Timoth. c. 2 h. VI,4, *PG* 62,635, usf.)

Neben Artikeln anderen Inhalts (vor allem die spätere, byzantinische Zeit betreffend) kreisen noch weitere Abhandlungen um Maximus Confessor, dem gerade der durch diese Festschrift Geehrte einen Gutteil seiner Forschungen widmete, wie wir aus der Kurzbiographie (IX–XIII) erfahren (vgl. auch 295!).

Im ganzen handelt es sich bei dieser Festschrift um ein vielfältigen Interessen gerecht werdendes, mit Genuß und Gewinn zu lesendes Buch!

Manfred Kertsch

Polyphonia Byzantina. Studies in Honour of Willem J. Aerts, edited by Hero Hokwerda, Edmé R. Smits and Marinus M. Woesthuis with the assistance of Lia van Midden (*Mediaevalia Groningana* 13). Groningen, Egbert Forsten 1993. X, 383 S. ISBN 90-6980-054-3.

Die Jubiläumsgabe für Aerts gibt in ihrem bunten Spektrum weitgehend die verschiedenen Interessengebiete des Geehrten wieder: *Byzantium and Classical Authors, From Antiquity to Byzantium, Byzantium and Syria, Byzantine Law, Byzantine Art, Byzantium and the West, Medieval and Early Modern Greek, Byzance après Byzance.* Beschlossen wird der Band von einer neunseitigen Bibliographie (Bücher, Aufsätze, Rezensionen, Herausgebertätigkeit der Jahre 1965–93 sowie vier mehr oder weniger fertiggestellte Publikationen). Auf einen einzigen Aufsatz (H. Eideneier, Lexikalisches zur byzantinischen Tierdichtung, 275–281) sei hier näher eingegangen, da er ein instruktives Beispiel dafür liefert, daß nicht selten Etymologien so lange überzeugen, bis eine bessere gefunden wird, die aber ihrerseits wieder einen Konkurrenten erhalten kann. So erklärt Eideneier die Worte des Pulologos (V. 64 ed. Tsavari) Ὡς καπιτρούλλιον σκοπᾶς (er verbessert zu -ιος σκοπᾶς) „du schaust und suchst wie ein Steuereinnehmer" aus „capitularius", indem er damit frühere Ableitungsversuche (Krawcynski 1960: καπικλάριος < clavicularius „Gefängnisaufseher"; Tsavari: < caput + trullus, alternativ < capitulum) ablehnt. Wie wäre es aber mit einer neuen Etymologie, einem *καπι<σ>τρούλλιον < ital. capestrello „Halfter"? Versteht man nämlich ὡς als εἰς (wie V. 45 καὶ ὡς τὸ δισάκκιν τὰ χαλᾶς καὶ ὡς τὸ ταρπὶν τὰ ῥίπτεις), so könnte eine ganz andere Deutung entstehen: „Nach einem Halfter hältst du Ausschau". Pluspunkte für eine derartige Ableitung wären die wesentlich unproblematischere Lautung sowie die wenigstens schwache Verbindung zur stark abweichenden Versgestalt in der Hs. E, die mit πτερνιστήριν immerhin auch einen gewissen Vergleich Kranich–Pferd zu erkennen gibt. Im übrigen stimmt es nicht, daß ὡς in der Bedeutung „wie" + Akkusativ in diesem Text nicht belegt ist, vgl. V. 128 ἀκάθιστε ὡς ἐκεινούς.

Ein weiterer Fall ist ῥοντζεύω, dessen phonetische Herleitung von ῥοῖζω noch weniger zu überzeugen vermag. Ist es da nicht näherliegend, von dem bei Du Cange belegten ῥότζα (< ital. roccia, fr. roche; vgl. Roman. etym. Wörterb. 7357) „Fels" auszugehen und an mlat. derochare „von einem Felsen hinabstürzen" etc. anzuknüpfen. Sonstige Bemerkungen zu dem Aufsatz: S. 278 lies ἄνθρωπος, S. 280 ergänze zu κατζίν: schon bei Lampe, bei Kriaras als Nachtrag XII 381f.

Erich Trapp

Sophia Patura, Οἱ αἰχμάλωτοι ὡς παράγοντες ἐπικοινωνίας καὶ πληροφόρησης (4ος–10ος αἰ.). Athen, Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν 1994. 174 S. ISBN 960-7094-42-5.

Die byzantinische Forschung hat sich in den vergangenen Jahren mehrfach mit dem Phänomen der Kriegsgefangenschaft auseinandergesetzt: so veröffentlichte R. A. Khouri al Odetallah 1991 in *Graeco-Arabica* 4, 109–113, einen Aufsatz *Ἀνεπίσημες ἀνταλλαγές, ἐξαγορὲς καὶ ἀπελευθερώσεις Βυζαντινῶν καὶ Ἀράβων αἰχμαλώτων*, der an seine bereits 1983 zu Thessalonike erschienene Schrift *Ἄραβες καὶ Βυζαντινοί: Τὸ πρόβλημα τῶν αἰχμαλώτων πολέμου* anknüpfte; D. Letsios publizierte 1992 eine Überblicksdarstellung unter dem Titel „Die Kriegsgefangenschaft nach Auffassung der Byzantiner" in *BSl* 53, 213–227. Diesen Abhandlungen stellt sich nun die Studie von S. Patoura zur Seite, in der das Bestreben vorherrscht, die kulturgeschichtlichen Aspekte des Phänomens stärker herauszuarbeiten – die Kriegsgefangenen waren nach der Rückkehr in ihre Heimatländer ein wichtiger Informationsfaktor über den „Anderen" (der freilich in heutigen Gelehrtenkreisen über die „Hauptvermittler", die Diplomaten, Händler und Missionare, häufig außer acht gelassen wird), sie konnten aber auch während ihres oftmals langandauernden Verweilens in den Ländern der Feinde viele ihrer Kenntnisse vermitteln und weitertradieren – dies teilweise

freiwillig und im Verborgenen, teilweise aber auch auf den Druck der Sieger hin. P. geht in ihrem Buch eingehend auf diese Seite der Kriegsgefangenschaft ein, nach allgemeinen Einführungen in die Thematik (9–36) ist ihr erstes Kapitel Βυζαντινοὶ αἰχμάλωτοι καὶ διάδοση τοῦ Χριστιανισμοῦ dem für die früh- wie mittelbyzantinische Zeit gleichermaßen wichtigen religiösen Aspekt gewidmet (37–49); hier wird etwa neben vielem anderen die Funktion des Mönches Theodoros Κøupharas bei der Missionierung der Bulgaren erörtert. Das zweite Kapitel Αἰχμάλωτοι καὶ σύναψη ἐπιγαμιῶν behandelt die bei dem in der Regel lange Zeit währenden Verweilen der Gefangenen in der neuen Umgebung nicht unübliche Anknüpfung von Heiratsverbindungen und die daraus resultierenden gegenseitigen Beeinflussungen (51–60), das dritte Kapitel Αἰχμάλωτοι, φορεῖς τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῆς τέχνης geht allgemein auf die Vermittlungsfunktion der Gefangenen in Kunst und Kultur ein (61–81), erwähnt hier beispielsweise die Vorbildfunktion des byzantinischen Hofes genauso wie die Tradierung byzantinischer Kenntnisse in der Seefahrt an Araber oder Vandalen. Generell ist die Quellenlage in bezug auf die Kriegsgefangenen eher spärlich; vereinzelte Notizen begegnen bei Geschichtsschreibern wie Prokop von Kaisareia, Theophylaktos Simokates oder Theophanes und seinem Fortsetzer, bei Kirchenvätern wie Johannes Chrysostomos, in der Rechtsliteratur und natürlich in den Militärhandbüchern, einer literarischen Gattung, die im zehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt erlebt hat, jedoch genau wie das zuvor genannte Genre für die von P. gewählte kulturhistorische Thematik von eher untergeordneter Bedeutung ist. So sind die schriftlichen Hinterlassenschaften der Gefangenen selbst eine äußerst wichtige, wenn auch nur in geringer Anzahl überlieferte Informationsquelle; im vierten Kapitel ihrer Studie (83–110) Προσωπικὲς γραπτὲς μαρτυρίες αἰχμαλώτων stellt P. die bekannten Autoren kurz vor: zunächst Johannes Kaminiates, dessen Schrift *De expugnatione Thessalonicae* sie gegen die These von A. Kazhdan tatsächlich in der Folge der Eroberung von 904 und nicht in Zusammenhang mit der türkischen Eroberung der Stadt im Jahre 1430 entstanden sieht; sodann die drei arabischen Schriftsteller Abu Firas (932–4. April 968), Quabath bn-Razin (7./8. Jahrhundert) und Harun bn-Yahya (9./10. Jahrhundert), welche in unterschiedlicher Weise, nüchtern-sachlich oder auch wie der zur Zeit Abd al-Maliks lebende Quabath bn-Razin mit ausschweifender Fabulierlust, Beschreibungen ihres erzwungenen Aufenthaltes in Konstantinopel gegeben haben, dabei wichtige Informationen zu vielen Lebensbereichen bis hin zur byzantinischen Diplomatie lieferten. Hier wie auch bei den beiden abschließenden Kapiteln über die Gefangenschaft hochgestellter Persönlichkeiten Ἐπιφανεῖς αἰχμάλωτοι (111–124) und den Sonderaspekt der Spionagetätigkeit der Gefangenen Κατασκοπεία καὶ αἰχμάλωτοι (125–132) geht P. methodisch geschickt vor, verbindet die dürftigen Quellenaussagen mit einem behutsamen Kommentar, im Bewußtsein, daß das Byzanz des vierten Jahrhunderts in seinen Verhältnissen nur bedingt mit dem Reich des zehnten Jahrhunderts in Bezug gesetzt werden kann. Gleichwohl bleibt der gewählte zeitliche Rahmen der Abhandlung etwas unverständlich. P. möchte ihre Aussagen auf die früh- und mittelbyzantinische Zeit bezogen wissen (9,133); eine Periodisierungsgrenze im zehnten Jahrhundert existiert aber in keiner der unterschiedlichen Theorien und wird auch von ihr nicht begründet. So hätte sich der Leser auf jeden Fall eine Fortführung der Darstellung bis in das Jahr 1071 zur Schlacht von Mantzikert gewünscht, zumal das Schicksal des unglücklichen Kaisers Romanos IV. angesichts der gewählten Thematik sicherlich einige Zeilen wert ist.

Insgesamt betrachtet liefert P. mit der vorliegenden Abhandlung, die durch eine ausführliche Zusammenfassung, Bibliographie, ein französisches Resümee und einen Index abgerundet wird (133–174), ein sympathisches Büchlein, dem man freilich eine sorgfältigere Endredaktion gewünscht hätte: so begegnen unmotivierte Gliederungsbuchstaben

(13), bibliographische Angaben sind inkorrekt (98,153 – der wichtige Aufsatz von M. Canard, Les aventures d'un prisonnier arabe et d'un patrice byzantin à l'époque des guerres bulgaro-byzantines, findet sich in *DOP* 10, 1956), Editoren werden falsch geschrieben oder benannt (15). Dem kundigen Leser fällt besonders unangenehm auf, daß mehr als die Hälfte der zitierten deutschsprachigen Literatur fehlerhaft wiedergegeben ist, doch handelt es sich bei all dem um unwesentliche Mängel, die dem Wert der Darstellung keinen Abbruch tun.

Andreas Külzer

New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries – Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992, hrsg. v. Paul Magdalino (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publication 2). Aldershot, Variorum 1994, X, 312 S., zahlr. Abb. im Text, ISBN 0 86078 409 6, £ 37.50,–.

Die 21 Beiträge[1] – sie stellen keine vollständige Protokollierung des Symposiums dar – behandeln das Rahmenthema in chronologischer Abfolge im Anschluß an die Einleitung von Paul Magdalino, welcher die aspektreiche Problemlage bei aller Kürze treffend und auf die folgenden Artikel Bezug nehmend zusammenfaßt, wobei er bereits die zentrale Bedeutung der Studie von Alexander Kazhdan[2] als Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit dem Konstantinsbild andeutet, mit welcher sich Roger Scott dann kritisch auseinandersetzt, indem er die Entwicklung des Konstantin-Bildes von Malalas zu Theo-

[1] P. Magdalino, Introduction.– P. Heather, New men for new Constantines? Creating an imperial elite in the eastern Mediterranean.– J. Harries, Pius princeps: Theodosius II and fifth-century Constantinople.– B. Stolte, Justinianus Bifrons.– R. Scott, The image of Constantine in Malalas and Theophanes.– Ch. Milner, The image of the rightful ruler: Anicia Juliana's Constantine mosaic in the church of Hagios Polyeuktos.– M. Whitby, Images for emperors in Late Antiquity: a search for New Constantine.– J.F. Haldon, Constantine or Justinian? Crisis and identity in imperial propaganda in the seventh century.– M.M. Mango, Imperial art in the seventh century.– L. Brubaker, To legitimize an emperor: Constantine and visual authority in the eighth and ninth centuries.– A. Markopoulos, Constantine the Great in Macedonian historiography: models and approaches.– Sh.F. Thougher, The wisdom of Leo VI.– H. Maguire, Imperial gardens and the rhetoric of renewal.– R. Morris, Succession and usurpation: politics and rhetoric in the late tenth century.– B. Hill, L. James, D. Smythe, Zoe: the rhythm method of imperial renewal.– M. Angold, Imperial renewal and orthodox reaction: Byzantium in the eleventh century.– L. Burgmann, A law for emperors: observations on a chrysobull of Nikephoros III Botaneiates.– M. Mullett, Alexios I Komnenos and imperial renewal.– R.J. Macrides, From the Komnenoi to the Palaiologoi: imperial models in decline and exile.– A. Eastmond, Royal renewal in Georgia: the case of Queen Tamar.– P. Lock, The Latin emperors as heirs to Byzantium.

[2] „Constantin imaginaire". Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great. *Byz* 57 (1987) 196–250.

phanes verfolgt, vom Bild eines einfachen Christen zu dem eines antiikonoklastischen und antiarianischen Orthodoxen. – Ich lasse Überlegungen zu einigen der Beiträge folgen, wobei die Auswahl subjektiv ist und keine Wertung bedeuten soll.

Der Band ist dem Gedächtnis von Martin HARRISON gewidmet, auf dessen Grabung und Publikationen der Konstantinopler Polyeuktos-Kirche der Artikel von Christine MILNER auch direkt Bezug nimmt. Sie behandelt zwei wichtige Details im Zusammenhang mit dem Kirchenbau: zunächst die Bezüge auf den Tempel Salomons im Epigramm der Anthologia Palatina (I 10), welches teilweise im Innern und teilweise außerhalb[3] der Kirche angebracht war, wobei sie auf die negativen Implikationen des Salomonischen Tempelbaues hinweist[4] und davon ausgeht, daß mit der Polyeuktos-Kirche vielmehr Ezechiels – visionärer! – Tempel gemeint war, dessen am Fundament entspringende Quellwasser die Taufe symbolisieren. An diese Präzisierung schließen sich Überlegungen zu dem die Taufe Konstantins darstellenden Mosaik[5], welches sie als frühesten östlichen Beleg der legendären Taufe durch Papst Silvester erkennt.– Das Salomon-Motiv ist auch Thema von Shaun TOUGHER; Verf. verfolgt es anhand verschiedener Objekte (Kelch, Thron) von Justinian bis an den Beginn der makedonischen Dynastie, für welchen die Gleichsetzungen von Basileios mit David und Leon (dem Weisen) mit Salomon dokumentiert werden (Der Vergleich der Danielis mit der Königin von Saba scheint mir etwas gewaltsam).

Henry MAGUIRE geht vom Panegyricus des Michael Psellos auf Konstantinos Monomachos aus, um die Bedeutung des Gartens (Eden) und seiner kunstvollen Bewässerung für die Byzantiner anhand des geringen, in Literatur und Kunst erhaltenen Materials zu kaiserlichen Gartenanlagen Revue passieren zu lassen, ein Thema, dem O. SCHISSEL vor über fünfzig Jahren eine erste Studie gewidmet hatte. Verf. arbeitet die Bezüge zwischen Kaiserideologie und byzantinischen Gartenidealen heraus, deren Schwerpunkte im Bereich der schöpferischen, gottnahen Beherrschung der idealen, paradiesischen Natur anzusiedeln sind.

Bernard STOLTE wendet sich gegen eine Einschätzung von Justinians „legislatory activity as classicism or restoration" und nennt ihn in Anlehnung an Janus *bifrons*, um des Kaisers Bedeutung als Ende und Beginn zugleich hervorzuheben und um seine Umsicht zu untermauern, die angesichts der zukunftsweisenden Gesetzeserneuerung ausdrücklich auf den Traditionsanschluß rekurrierte.

Rosemary MORRIS nimmt die Machtübernahme von Nikephoros Phokas und Johannes Tzimiskes zum Anlaß, um (ausgehend von A. TOYNBEE, P. LEMERLE, J.-C. CHEYNET und P. KARLIN-HAYTER) den verfassungsrechtlichen Hintergrund der Usurpation und ihrer Legitimation zu beleuchten. Wenn M. die Rolle der Theophano als wesentliche Besonderheit der beiden Usurpationen sieht, kann man ihr voll zustimmen. Fraglich bleibt, inwieweit die Quellenaussagen, allen voran des Leon Diakonos und Matthaios von Edessa, eine detaillierte Hintergrundanalyse tatsächlich zulassen, da eine Übereinstimmung zwischen der (politisch maßgeblichen?) Meinung der Konstantinopler Zeitgenossen und den Geschichte Schreibenden nicht gesichert ist. – Nicht uninteressant ist daneben das Bild,

[3] So P. SPECK, Juliana Anicia, Konstantin der Große und die Polyeuktos-Kirche in Konstantinopel, in: Varia 3 (*Poikila Byzantina* 11). Bonn 1991, 133ff.

[4] Diese waren mir entgangen, vgl. J. KODER, Justinians Sieg über Salomon, in: Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα. Athen 1994, 135–142.

[5] Zu seiner wahrscheinlichen Lokalisierung im Atrium – nicht im Narthex – vgl. wiederum die bereits zitierte Studie von P. SPECK.

welches Ruth MACRIDES von Michael VIII. als dem letzten *neos Konstantinos* zeichnet: Bereits als Kind auf diese Rolle eingestimmt, erfüllte er sie ebenso in der eklektischen Wiederbelebung kaiserlicher Ausdrucks- und Herrschaftsformen, vornehmlich aus der Komnenenzeit, wie in Hinblick auf die Erneuerung Konstantinopels, dessen Wiedergewinnung für diese *renovatio* erst Möglichkeit und Anlaß bot. Hervorzuheben sind ihre Beobachtungen zu Niketas Choniates' unterschiedlichen Bewertungen als Historiker und als Panegyriker seiner Kaiser (S. 275ff.).

In einem reizvollen Kontrast hierzu versammelt Peter LOCK die Materialien zur Bewertung des lateinischen Kaisertums (Der S. 295 kurz angedeutete Vergleich mit Karl d. Gr. paßt m. E. in fast keiner Hinsicht), wobei er eine theoretisch gelungene Nachmodellierung einer westlichen Hofhaltung konstatiert, der freilich selbst im Westen die Anerkennung ihres imperialen Anspruches versagt blieb. Ob die vom Verf. (S. 304) genannten Details der Übernahme bzw. Anpassung an byzantinische kaiserliche Gepflogenheiten jemals auch nur dazu gedacht waren „to *reconcile* (meine Kursive) the Greeks to Latin rule", sei dahingestellt.

Insgesamt handelt es sich um einen der wichtigsten Sammelbände der letzten Jahre: Die ausgezeichnet aufeinander abgestimmten Beiträge bieten grundlegende Materialien und Überlegungen zur Kaiserideologie und zur Verfassungsgeschichte der Byzantiner.

Johannes Koder

Elisabeth MALAMUT, Sur la route des saints byzantins. Paris, CNRS Editions 1993. 399 S. m. zahlr. Pl., 4 Farbtaf. ISBN 2-271-05001-4.

Die wenigen bekannten byzantinischen Reiseberichte – eine eigene Reiseliteratur gab es in Byzanz nicht (vgl. dazu P. SCHREINER, Reisebeschreibungen, B. Byzanz. *LexMA* VII 680f.; zum Verkehr in byz. Zeit vgl. zuletzt N. G. MOSCHONAS (Hrsg.), Ἡ ἐπικοινωνία στὸ Βυζάντιο. Praktika des 2. Int. Symp., 4–6 Okt., Athen 1990. Kentro Byzantinon Ereunon. Athen 1993) – beschränken sich fast ausschließlich auf Pilgerreisen (zuletzt A. KÜLZER, Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Frankfurt am Main 1994; P. MARAVAL, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe. Paris 1985) und die hagiographischen Berichte über die Reisen der orientalischen Heiligen vom 4. bis zum 12. Jh.

Absicht der Verf.in ist es, die Reisen der Heiligen aus historisch-geographischer und soziologischer Sicht tiefer verstehen zu lernen. Dabei wurden v.a. die „historischen" Viten herangezogen, die bald nach dem Tod der Heiligen entstanden. Aber auch sie verbergen als literarisches Genus oft die Realität, wie M. in der Einleitung (S. 10) betont; Irrtümer in der Auswertung seien daher nicht ausgeschlossen.

Die Gliederung des Buches in sieben Kapitel: 1. *Figures de Saints* (13–53), 2. *D'où viennent-ils?* (55–87) 3. *Où vont-ils* (89–128), 4. *Voyages monastiques* (129–165), 5. *L'errance, un voyage à part* (167–193), 6. *Visites des pèlerins et des fidèles* (195–229), 7. *La route, un monde à part* (231–298) und eine Appendix mit näheren Angaben über die auf den Reiserouten gelegenen (Pilger-)Orte ist gut durchdacht, und es werden in den einzelnen Kapiteln auch viele weitere Aspekte beleuchtet. Die analytische Betrachtung der Viten zerreißt freilich oft Zusammenhänge oder Tatbestände; so erfährt man z.B. S. 126 über den „ländlichen" Heiligen H. Nikolaos, Abt des lykischen Sion-Klosters, nicht, daß er auch Bischof von Pinara war, worüber erst S. 134 berichtet wird (vgl. dazu auch M. KAPLAN, Le saint,

le village et la cité, in: Catherine Jolivet-Lévy – M. Kaplan – J. P. Sodini, Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments [*Byzantina Sorbonensia* 11]. Paris 1993, 81–94).

Der große Wert der Arbeit besteht zweifellos darin, daß zu einer Fülle von Detailfragen die (ausgewählten) hagiographischen Quellen zusammengestellt werden (so z.B. S. 234–236 zu den Herbergen). M. verzichtet allerdings weitgehend auf die Nennung und Benützung weiterführender Literatur (zu den Herbergen vgl. E. Kislinger, Gasthaus, B. Byz. Reich. *LexMA* IV 1134–1136).

In die Auswahl der Viten hätte man u.a. noch die Viten des Patriarchen Eutychios (6. Jh., *PG* 86, 2273–2390), des hl. Autonomos (unter Diokletian, *PG* 115, 691–698; vgl. C. Foss, St. Autonomus and his Church in Bithynia. *DOP* 41 (1987) 187–198 = History and Archaeology of Byzantine Asia Minor. Variorum 1990, V) und des hl. Petros Thaumaturgos (9. Jh., Synaxarium Constantinopolitanum, ed. H. Delehaye, 121–124) einbeziehen können.

S. 128 vertritt M. wohl zu Recht die Meinung, daß die Regional- und Lokalheiligen, die viel weniger als Reisende in Erscheinung treten als die eigentlichen Reiseheiligen, ebenso zahlreich waren wie die letzteren, obwohl hagiographische Belege fehlen. Lokalheilige sind aber gelegentlich auch inschriftlich bezeugt. So kennen wir z.B. einen Hosios Lukianos in Kappadokien (*TIB* 2, s.v. Aquae Saravenae) oder die Heiligen Lukios und Zacharias in Kilikien (*TIB* 5, s.vv. Diokaisareia, Çaltı 2), Kōrykos); in Kappadokien gibt es bei Arabissos eine bei Maraval nicht genannte Wallfahrtsstätte der Siebenschläfer, wo ein nur inschriftlich bezeugter Lokal-Martys Theodōros verehrt wurde (vgl. F. Hild – M. Lechner, Christliche Kultstätten im Antitaurus. Afşin und Hunu. *JÖB* 23 (1974) 255–259 und *TIB* 2, s.v. Eshabkehf); zu einem weiteren in der einschlägigen Literatur unbekannten Siebenschläfer-Heiligtum bei Tarsos in Kilikien vgl. *TIB* 5, s.v. Eshabikehf. Alle genannten Orte waren sicher auch Ziel von (lokalen) Pilgerreisen, die aber keinen Eingang in die hagiographische Literatur fanden. Eine Zusammenstellung der inschriftlichen hagiographischen Zeugnisse steht noch aus.

S. 33 übersetzt M. in der Vita des Hosios Lukas τὰ μέρη τοῦ Χρυσοῦ, also die Gegend von Chryson (= antik Krissa), irrig mit „dans la province de l'antique Krissa", wobei sie wohl der neugriechischen Übersetzung von Sophianos folgt, welcher τὰ μέρη τοῦ Χρυσοῦ mit στήν ἐπαρχία (= Provinz) τοῦ Χρυσοῦ (ἤ Χρισοῦ, τῆς ἀρχαίας Κρίσσας) übersetzt (zu Chryson vgl. *TIB* 1, s.v. Krisa).

Die Heimat des H. Sabas ist Mutalaskē in Kappadokien, nicht Moustalakè (Moustalaka) wie S. 27, 59, 109, Index und Karte (vgl. *TIB* 2, s.v.). Das Kloster Phlabianai war 20 Stadien (nicht 20 Kilometer, so S. 86) von Mutalaskē entfernt (*TIB* 2, s.v.). Der in der Vita des Nikon Metanoeite genannte Fluß Parthenios ist kein Nebenfluß des Halys, wie M. S. 262 vermutet, sondern der heutige Bartın Çayı, der bei der gleichnamigen Stadt in das Schwarze Meer mündet (vgl. *TIB* 9, s.v.). Der Galesion Oros (heute Alaman Dağı) liegt nördlich von Ephesos und nicht beim antiken Kolophon (S. 43). Antonios Neos wurde ἐκ προσώπου des Strategen der Kibyrraioten und nicht Stratege der Kibyrraioten, wie S. 80, 111 et passim behauptet wird. S. 125 ist Kalamion, nicht Kalabion zu lesen (auch im Index zu korrigieren).

Die angeführten (Flüchtigkeits-)Fehler ließen sich noch vermehren, mindern aber kaum den Wert der Arbeit, die uns überaus anschaulich das Phänomen des byzantinischen Reiseheiligen und seines Ambientes vorstellt.

Friedrich Hild

Grégoire de Nazianze, Discours 6–12. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Ange Calvet-Sebasti (*Sources Chrétiennes* 405). Paris, Éditions du Cerf 1995. 418 S. ISBN 2-204-05194-2.

Gleich vorweg sei festgestellt, daß wir es bei dieser Ausgabe mit dem soliden Produkt einer profunden Kennerin der Materie zu tun haben. Schon die 116 Seiten der „Introduction", wo alles für das Verständnis dieser Reden Notwendige (Inhaltliches wie Sprachliches: vgl. zu letzterem z.B. p. 34 betreffend Composita mit συν- und ὁμο- in or. 6; zu ersterem etwa die informativen Seiten über die „ideale christliche Frau" [p. 61–82], wie sie in or. 8 dargestellt wird, deren hervorstechendes Kennzeichen die „Besonnenheit", spezifisch: die „Sittsamkeit" oder „Keuschheit" ist [p. 65 mit n. 2 und p. 74 sqq.]!) abgehandelt wird, legen ein jeder Kritik standhaltendes Zeugnis von der Gewissenhaftigkeit der Arbeit ab. Die Seiten 104–112 befassen sich mit dem Text, für den – wie längst erkannt – zwei Familien von Handschriften verantwortlich zeichnen, zwischen denen unter Heranziehung einer repräsentativen Auswahl für die Textgestaltung ein Ausgleich erstrebt wurde (p. 104/107). Über die bereits in den „Sources Chrétiennes" bzw. sonstwo erschienenen Gregorausgaben gibt p. 113 sq. Auskunft; den Schlüssel für die zu zahlreichen Stellen notierte Sekundärliteratur findet man auf p. 114–116. An den bis p. 361 reichenden griechischen Text nebst französischer Übersetzung schließen sich 4 Arten von Registern (p. 365–413) an: „Index scripturaire", „Index de mots grecs", „Index des noms de personnes et de lieux", „Index de quelques thèmes" (z.B. „amitié", „divinisation", „illumination", „mort", „purification"; dazu noch die Auflistung der in den Reden begegnenden Bilder und Vergleiche: „images"). Dankbar wird man auch für die zum Schluß als Orientierungshilfe beigefügten beiden Landkarten sein.

Es dürfte vielleicht eher im Sinne der unter der Ägide von J. Mossay zu erwartenden „editio maior" (p. 104) sein und nicht als Ziel der vorliegenden „kleineren" Ausgabe, den Gregortext einerseits „aus sich selbst", d.h. aus dem übrigen Schrifttum des Theologen, zu illustrieren und andererseits auch seine sich in der Imitation seiner Sprache bei Späteren manifestierende Nachwirkung zu berücksichtigen. Wie auch immer, der Rezensent selbst war bei seiner Bearbeitung der Reden 6 und 14 in der Übersetzung von Ph. Haeuser (*Schriften der Kirchenväter* [hrsg. v. N. Brox] 5 [München 1983] bemüht, im Rahmen des beschränkten Platzangebotes auf die Parallelen bei Gregor selbst hinzuweisen. Wenn die Herausgeberin beispielsweise zu or. 6,2,24 sqq. (p. 124/126) bloß auf or. 11,6,10 (p. 342) verweist, scheint mir das zu wenig. Stichwörter seien hier μίξις καὶ κρᾶσις sowie σύγκρατον (dies auch or. 8,22,12, p. 294; or. 17,1, *PG* 35,965B, und vielleicht auch bei Greg. Nyss., De vita Moysis II, vol. VII/1, p. 132,22 sq. J./Mus., anstelle von εὔκρατος!?), für welche Anschauung sich etliche sprachliche wie inhaltliche Parallelen zitieren lassen wie v.a. or. 2,54,3 (*SC* 247, p. 162 Bern.), wo der Herausg. Ἡ δὲ ἀμφοτέρων μίξις καὶ κρᾶσις liest, indessen eine Pariser Handschrift aus dem 9. Jh. gegen sich hat, die mit der Parallele von or. 6,2 übereinstimmt: Ἡ δι' ἀμφ. μ. κ. κρ.! Zu vergleichen sind ferner or. 21,9,27 sqq. (*SC* 270, p. 128 Moss.); or. 43,40,6 sqq. (*SC* 384, p. 212 Bern.); ib. 64,41 sqq. (p. 268); or. 4,14,6 sqq. (*SC* 309, p. 106 Bern.); or. 16,15, *PG* 35,956A (ähnlich or. 39,18,17 sqq., *SC* 358, p. 190 Mor./G.); or. 17,10, *PG* 35,977A; Joh. Chrys., In ep. 2 ad Timoth. c. 4 h. 9,1, *PG* 62,651; Isid. Pel., ep. II, 163 u. 241 u. 260; ep. III, 121 u. 204 u. 247 u. 379 u. 397; ep. IV, 139; ep. V, 418 (*PG* 78,616D, 681D/684A, 693B, 824C, 885C, 925A, 1025A, 1036BC, 1220A, 1573D; Theodul. mon., Or. ad Niphonem patr. c. 4, *PG* 145,393B; Ail. Aristeid., or. 31,5 (vol. II, p. 213 Keil). Ähnliches wie von der soeben exemplifizierten „richtigen Mischung" bei Charaktereigenschaften bzw. bei pädagogischen Maßnahmen gilt von der von Gregor so

häufig artikulierten „goldenen Mitte“ in verschiedensten Belangen – sei es auf dem ethischen Sektor im Sinne der „Metriopathie“, sei es im pastoralen Bereich oder auch bei theologischen Dingen, wie v.a. beim Postulat, das Trinitätsdogma in ausgewogener Form zu definieren (vgl. H. ALTHAUS, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nazianz. Münster 1972, 38) –, wo auf or. 12,4,30 sq. und ib. 5,1 sqq. (p. 356) hinzuweisen ist, wozu als Parallelen or. 2,112,11 sqq. (*SC* 247, p. 232 Bern.) und or. 24,7 (*SC* 284, p. 52 Moss.) erwähnenswert gewesen wären; vgl. aus heidnischer Sphäre Ail. Aristeides, Gegen Platon für die „Vier“ (vol. II, p. 267 *infra* Dind.): μέσην αὐθαδείας καὶ ταπεινότητος ἄγοντες τοὺς πολίτας, oder auch Liban., decl. 15,47 (vol. VI, p. 143 F.): ἐγὼ τὴν διὰ μέσου τῆς πολιτείας ὁδὸν τραπόμενος ...! Oder, was den *term. techn.* προπέμψαντες in or. 7,4,27 (p. 188) betrifft, sind jetzt die diesbezüglichen Bemerkungen von J. B. BAUER in seiner Erklärung der „Polykarpbriefe“, Göttingen 1995 (= Komm. zu den Apostol. Vätern, hrsg. v. N. BROX u.a., 5 Bd.), 40f., zu vergleichen.

Es würde zu weit führen, die vielen parallelen Formulierungen Gregors zu diversen Stellen der vorliegenden Reden hier aufzulisten; drei solcher „Kleinigkeiten“ seien hier noch erwähnt: or. 7,3,9 (p. 186: Τί ἂν ὑμῖν ἀναζωγραφοίην τὸν γινωσκόμενον;) geht mit or. 21,10 (*SC* 270, p. 128 Moss.) zusammen; or. 7,15,21 sqq. (p. 216: ζηλοτυπῶν τὸ ἐκείνου μεγαλοφυὲς στρεφόμενον ἐν τοῖς χείρεσι ...) hat in etwa als Gegenstück or. 21,6 (p. 120 Moss.): Οὐδὲ γὰρ ἠνέσχετο τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ φιλότιμον ἐν τοῖς ματαίοις ἀσχοληθῆναι ...; or. 7,16,1 sq. (p. 218: αὗται τῶν ἐμῶν λόγων αἱ ἀπαρχαί) begegnet in or. 24,20 (*SC* 284, p. 82 Moss.) wieder.

Um nochmals or. 7,3 zu zitieren: den Präsensoptativ ἀποτείνοιμεν sollte man auch an der Parallelstelle von or. 24,18 (p. 78 Moss.) beibehalten! (Mossay bevorzugte den Aoristoptativ ἀποτείναιμεν). Im Modus klaffen unpassenderweise auseinander χαρίσομαι (or. 12,4,31, p. 356) einerseits und γένωμαι bzw. χρήσωμαι/τράπωμαι (or, 2,88, *SC* 247, p. 202 Bern.; or. 24,7, *SC* 284, p. 52 Moss.; or. 43,14, *SC* 384, p. 148 Bern.) andererseits – und das bei analogen Ausdruckweisen! Ob in or. 6,1,13 (p. 122) bei καθᾶραι πρότερον ἑαυτόν lieber die Variante πρῶτον vorzuziehen ist, bleibe dahingestellt. Jedenfalls heißt es or. 2,71 (*SC* 247, p. 184 Bern.): Καθαρθῆναι δεῖ πρῶτον, εἶτα καθᾶραι ...; entsprechend or. 20,4 (*SC* 270, p. 62 Moss.) und or. 39,9 (*SC* 358, p. 164 Mor./G.); sonst vgl. freilich auch δεομένων πρότερον μὲν καθάρσεως τῶν παλαιῶν μολυσμάτων, ἔπειτα ... bei Neilos, De monast. exerc. 21, *PG* 79,748C! Analog zu liegen scheint auch der Fall von or. 6,2,35 sq. (p. 126), wo ἀπὸ σαρκὸς ἐρχομένων (die Mauriner hingegen lasen ἀρχομένων!) durch or. 26,10 (*SC* 284, p. 250 Moss., der freilich ἀρχόμενον liest!) illustriert wird. Weitere vergleichbare Stellen sind vielleicht or. 2,71 (*l.c.*): τὴν ἐρχομένην ὀργὴν; or. 14,18, *PG* 35,8[illegible]0C: ἐρχομένην (sc. νόσον) ἐκ προαιρέσεως; or. 18,42, ib. 1041A: ἐκ φθορᾶς ἀρχομένη (sc. ζωή); or. 25,3 (*SC* 284, p. 162 Moss.); Ps.-Gregentius, Disput. cum Herbano Iudaeo, *PG* 86/1,701C (ex.): οἱ ἐκ πάσης σαρκὸς ἐρχόμενοι ... Ansichtssache dürfte wohl auch die Frage sein, ob man sich in or. 12,5 ex. (p. 360) für τὸ τῆς σωτηρίας μυστήριον oder für τὸ τῆς εὐσεβείας μ. (so die Mauriner, was im krit. Apparat nicht verzeichnet ist!) entscheidet. Zu vergleichen ist einerseits λόγος ... τὸ τῆς σωτηρίας ἡμῶν περιέχων μυστήριον in or. 40,6 ex. (*SC* 358, p. 208 Mor./G.), andrerseits die Paraphrase des Pachymeres zu Ps.-Dionys. Areop., De myst. theol. I,3, *PG* 3,1021A: ... τὸ περιέχον τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας μ.; ebenso Justinian, Confessio fidei, *PG* 86/1,1011B, und Leont. Byz., Adv. argum. Severi, ib. 2,1940B (s. LAMPES Lex. s.v. μυστήριον D 2c). Eingehend dazu: M. KERTSCH, Ps.-Kaisarios als Textzeuge für Gregor v. Nazianz. *JÖB* 33 (1983) 22f. (Erg. in *JÖB* 35 [1985] 121f.); vgl. noch G. FITTKAU, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus (*Theoph.* 9), Bonn 1953, 66, sowie M. LOCHBRUNNER, Über das Priestertum: ... Untersuchung zum Priesterbild des Joh. Chrysostomus (*Hereditas* 5), Bonn 1993, 212.

Die biblisch geprägte Wendung φυλάσσοντες τὴν καλὴν παρακαταθήκην ἣν παρὰ τῶν Πατέρων εἰλήφαμεν in or. 6,22 (p. 174/176; vgl. or. 11,6,27 sq., p. 344 [nicht or. 12,6, wie in n. 1 zu p. 177 ausgewiesen wird!]) begegnet or. 40,41 (*SC* 358, p. 292 Mor./G.) wieder in der Form: φύλασσέ μοι τὴν καλὴν παρακαταθήκην, ᾗ ζῶ, ᾗ καὶ πολιτεύομαι (ähnlich formuliert or. 43,49 ex., *SC* 384, p. 230 Bern.!), καὶ ἣν συνέκδημον λάβοιμι ... (nachgeahmt von Justinian, Confessio fidei, *PG* 86/1,999D!), in kürzerer Fassung auch in or. 42,27 ex. (p. 114 Bern.). Inhaltlich damit übereinstimmend or. 6,10,15 sqq. (p. 146): τὴν καλὴν καὶ πατρῴαν κληρονομίαν ... οὐκ εἰς τέλος διεφυλάξαμεν, wozu als Parallele Greg. Nyss., De deitate adv. Euagr., vol. IX, p. 334,14 sqq. J./Gebh., instruktiv ist!

Während παρακαταθήκη im griech. Wortindex verzeichnet ist, fehlt das entsprechende Verb παρακατατίθεσθαι (vgl. or. 7,24,8, p. 242). Überhaupt vermißt man hier das eine oder andere wichtige oder auch bloß lexikalisch interessante Wort wie z.B. προσδιατρίβειν (or. 7,12, p. 208; vgl. or. 43,14, p. 148 Bern.!), ἀποσείειν bzw. -σείεσθαι (or. 6,3,6, p. 126; or. 7,9,17, p. 200; ib. c. 21,10, p. 234; vgl. or. 18,4, PG 35,989B), προσαναπαύειν (or. 6,6, p. 134: dazu jetzt M. KERTSCH, Exempla chrysostomica: Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Joh. Chrysostomos [*Grazer Theol. Stud.* 18]. Graz 1995, 138, Anm. 458) u.a.m. Es ist freilich zuzugeben, daß – bei Beschränkung auf das Wesentliche – eine allen Wünschen entsprechende Auswahl mehr als schwierig, ja unmöglich ist.

An Versehen bzw. Druckfehlern fielen auf: or. 6,2,21 (p. 124): γελῶτος; ib. 11,27 (p. 150): ἀγαπῆς; or. 7,3,7 (p. 186): πόρρωθεν ε^e (sic!); ib. 16,9 (p. 220): εὐώδιαν; p. 227, n. 1 (zu or. 7,19) sollte es „Druet“, nicht „Duret“ heißen; p. 231: nicht n. „37“, sondern „3“; or. 8,10,22 (p. 266); irrtümlich ὑπογφαφὰς st. ὑπογραφὰς; im *app. crit.* zu ib. 15,10 (p. 278) fälschlich ὁμώμενα; ib. 22,2 (p. 292): συνηχώρησας (Augment?); ib. 23,15 (p. 296): ἀποδεδούκαμεν (richtig hingegen or. 7,17,3, p. 220: ἀποδεδώκαμεν); p. 307, n. 2: „Kaizerzeit“ und „Werner Studien“; or. 9,6,14 (p. 312), wo st. καταστράττων – wenn nicht κατασφάζων (vgl. or. 2,66, *SC* 247, p. 178 Bern. [auch ib. 63, p. 174] und or. 26,4, *SC* 284, p. 232 Moss.) – wohl κατασφάττων zu lesen sein wird; p. 336, n. 2: πανηγυρίς.

Ungeachtet dieser Ergänzungen und Korrekturen seitens des Rezensenten bleibt der Gesamteindruck der Ausgabe, wie bereits eingangs hervorgehoben, ein sehr positiver.

Manfred Kertsch

Johannes Chrysostomus, Acht Reden gegen Juden. Eingeleitet und erläutert von Rudolf BRÄNDLE, übersetzt von Verena JEGHER-BUCHER (*Bibliothek der griechischen Literatur* 41). Stuttgart, Hiersemann 1995. XI, 316 S. ISBN 3-7772-9525-6.

Mit der vorliegenden Abhandlung erscheint im Anton-Hiersemann-Verlag nach mehr als zweihundert Jahren erstmalig wieder eine vollständige deutsche Übersetzung der *Orationes adversus Judaeos* des berühmten Kirchenvaters Johannes Chrysostomos (349–407 n. Chr.), eines historischen Dokumentes, das für die Gattung der Adversus-Judaeos-Literatur von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung ist. Von daher ist seine erneute Übertragung in eine moderne Sprache nur zu begrüßen. Verena JEGHER-BUCHER hat die ihr gestellte Aufgabe sehr gut gelöst; die rhetorische Sprache des „Goldmundes“ ist in einer Weise wiedergegeben worden, die einerseits den stilistischen Glanz des Originals vermittelt, andererseits aber auch dem deutschen Sprachgefühl voll entspricht (81–226). Angefügt ist ein bewußt knapp gehaltener Kommentar, der sich auf die Angabe von Bibel-

zitaten, strittigen Übersetzungspartien und allgemeinsten historischen Informationen beschränkt (227–256), dies wohl in erster Linie, um den Umfang der Darstellung nicht zu sehr zu erweitern. Würde das Buch, das durch ein hervorragendes Literatur- und Quellenverzeichnis (257–273), ein interessantes und gut gestaltetes Werkverzeichnis des Johannes Chrysostomos (274–301) sowie ein Register (303–316) beschlossen wird, auf diese Partien beschränkt sein, der Kritiker wäre des Lobes voll. Nun besitzt die Darstellung aber auch eine Einleitung, zu der einige Anmerkungen gestattet seien. Sie besteht aus zwei Hauptteilen, zum einen „A. Das Leben von Johannes Chrysostomus" (1–36), zum anderen „B. Die acht Reden gegen judaisierende Christen" (36–79). Für diesen Teil, der in seiner anspruchslosen stilistischen Gestaltung, mit seinen teilweise unzusammenhängenden Sätzen – oder gar bloßen Satzfragmenten (4)! – die Gutwilligkeit des Lesers auf eine harte Probe stellt, ist im wesentlichen Rudolf Brändle verantwortlich (X). Das Wesen der johanneischen Texte wird in seinen Ausführungen leider nicht deutlich genug herausgestellt.

Bereits das Vorwort des Herausgebers der *Bibliothek der griechischen Literatur*, Wilhelm Gessel (VII–VIII), der mit dem Satz einsetzt „Es ist ohne Zweifel ein Wagnis, die <Acht Reden gegen Juden> in die deutsche Sprache zu übersetzen und allgemein zugänglich zu machen.", dann in raschem Sprung von Melito von Sardes (160/70) zum Zweiten Vatikanum gelangt, um von dessen hoher theologischer Warte aus über die vorliegenden Predigten „das Urteil zu sprechen" (VIII), muß den unvoreingenommenen Leser zumindest erstaunen. Dieses Gefühl verdichtet sich, wenn man das Vorwort von R. Brändle und V. Jegher-Bucher (IX–XI) zur Kenntnis genommen hat: „Wohl jeder Leser, jede Leserin dieser Reden wird erschrecken über das Zerrbild der Juden, das in ihnen gezeichnet wird, über die Verunglimpfungen und Beschimpfungen, die sie enthalten. Sie sind <boshafte Rede> ... Nur mit großem Zögern legen wir die acht Reden nun in einer neuen Übersetzung der Öffentlichkeit vor usw.". In Ausführungen wie diesen wird die Hilflosigkeit zahlreicher zeitgenössischer Gelehrter der Textgattung Adversus-Judaeos gegenüber offenbar. Aufgabe einer Einleitung wäre es, den Text für das Verständnis des modernen Lesers durch Kommentierung und behutsame Analyse aufzubereiten, was methodisch korrekt nur unter Berücksichtigung der jeweiligen Zeit- und Entstehungssituation erfolgen kann. Keinesfalls darf man die Worte des Kirchenvaters rückblickend von Konzilsentscheidungen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts oder gar den entsetzlichen Greueltaten des verabscheuungswürdigen Hitler-Deutschlands und seiner Rassenwahn-Ideologie her interpretieren. R. Brändle hat sich offenbar, wie zahlreiche Gelehrte unserer Tage neben ihm, die grundlegende und für das Verständnis der johanneischen – ja insgesamt patristischen – Aussagen unumgängliche Unterscheidung zwischen einem durchaus legitimen christlichen Antijudaismus, dessen Ziel die Bekehrung des Andersgläubigen ist, und dem menschenverachtenden Antisemitismus nicht klargemacht, welcher ein Produkt der Neuzeit ist und nichts anderes will als die körperliche Vernichtung des Gegenübers, unabhängig von dessen religiöser Überzeugung. Johannes Chrysostomos kann für einen gegebenenfalls Jahrhunderte später erfolgten Mißbrauch seiner Schriften kaum zur Verantwortung gezogen werden. Die nicht zu leugnenden verbalen Härten, die Ausfälle, die die wohl in den Jahren 386/87 n.Chr. vorgetragenen *Orationes adversus Judaeos* enthalten und die einen Leser unserer Tage unangenehm berühren, müssen aus der Literaturgattung, deren sich der Kirchenvater hier bedient, erklärt werden. Es handelt sich nämlich bei den „Acht Reden gegen Juden" um sogenannte Psogoi, rhetorische Erzeugnisse, die das genaue Gegenstück der besser bekannten Enkomia bilden. Ihr theoretisches Fundament ist in der Progymnasmata-Sammlung des Rhetors Aphthonios von Antiocheia (4./5. Jh.) genauso wie in zahlreichen weiteren Texten verwandter Art begründet; ihr Ziel bestand in einer

ausschließlichen Darstellung der negativen Seiten einer Person oder eines Gegenstandes. Daß Johannes Chrysostomos um die Theorie dieser Literaturgattung wußte, ist nicht zuletzt durch seine rhetorische Ausbildung, die er nach überwiegender Forschungsmeinung ja sogar bei dem größten Rhetoriklehrer der Spätantike, bei Libanios (314–393 n. Chr.), erhalten hatte, mehr als wahrscheinlich. Die Verwendung des Psogos erklärt sich aus der Sorge des Hirten um den Bestand seiner kleinen Gemeinde, einer von mehreren untereinander zerstrittenen christlichen Gemeinden in Antiocheia, die allesamt einem mächtigeren und einflußreichen Judentum gegenüberstanden, das sich zudem guter Beziehungen zu dem noch allgegenwärtigen Heidentum erfreute. Das Judentum besaß infolge seiner Riten und seines hohen Alters fraglos für viele Christen eine große Anziehungskraft, seine Bekenner hatten, etwa als Ärzte, angesehene gesellschaftliche Funktionen inne. Ungeachtet des Scheiterns muß auch das noch nicht lange zurückliegende Restaurationsprojekt des Tempels zu Jerusalem durch Kaiser Julian (361–363 n.Chr.), bei dem nicht weniger versucht wurde, als durch die Widerlegung der in Matth. 24,1 enthaltenen Prophezeiung Jesu von Nazareth über die (endgültige) Zerstörung des Bauwerkes die Glaubwürdigkeit des Christentums insgesamt in Frage zu stellen, auf die kleine Gemeinde des Chrysostomos starken Eindruck gemacht haben, Ursache einer doch nicht unerheblichen Irritation gewesen sein, der nach Meinung des Kirchenvaters wohl nur mit einer in harten Worten formulierten Abgrenzung begegnet werden konnte – die Reden des „Goldmundes" richten sich ja, wie allgemein bekannt, weniger an die Juden selbst als vielmehr an die judaisierenden Anhänger seiner Gemeinde (vgl. 36, 44–57).

All diese Gesichtspunkte wurden zwar von R. Brändle an irgendeiner Stelle angesprochen (besonders 54f., 64–66), doch versäumte er, seine Beobachtungen in präziser und pointierter Ausformulierung darzustellen und so aus den vielen einzelnen Steinen ein Mosaik zusammenzusetzen, das dann wirklich dem im Vorwort geäußerten Wunsch, „einen Beitrag zu den Voraussetzungen des Dialoges zwischen Christen und Juden" leisten zu können (IX), entsprechen könnte. Der Wert des vorliegenden Buches liegt in der Übersetzung an sich wie auch in dem gründlich angelegten Quellen- und Literaturverzeichnis, das einen Schlüssel zu weiteren Auseinandersetzungen mit Johannes Chrysostomos darstellt. Was aber die Würdigung der johanneischen Texte angeht, sei ergänzend auf die ausgezeichnete Darstellung von Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the late 4th century*, Berkeley 1983 verwiesen, die das Profil des Kirchenvaters in adäquater Weise zu zeichnen vermag.

Andreas Külzer

Homiliae Pseudochrysostomicae. Instrumentum studiorum. Volumen I. Editio princeps quam curaverunt Karl-Heinz Uthemann, Remco F. Regtuit, Johannes M. Tevel. Turnhout, Brepols 1994. 307 S. ISBN 2-503-50340-3. BEF 4.500.

Die Idee zu dieser „édition provisoire" wurde auf einem Workshop für an den pseudochrysostomischen Homilien interessierte Patristiker geboren, bei dem in erster Linie Authentizitätsprobleme v.a. im Zusammenhang mit dem Corpus des Severian von Gabala erörtert wurden. Das vorliegende Studieninstrument stellt eine vorläufige Notlösung dar, die die Zeit bis zur Erstellung einer kritischen Edition überbrücken und den Vergleich der griechischen Version der Predigten mit den in orientalischen Sprachen vorhandenen er-

möglichen soll. Die Edition erhebt keinerlei Anspruch darauf, kritisch zu sein. Den kritischen Apparat „ersetzen“ *lectiones variantes* S. 273–278. Den Verweisen auf die jeweilige/-en Handschrift/-en hätte man die Säculumsangabe hinzufügen können; das Alter einer Handschrift stellt ein Beurteilungskriterium für die überlieferte Textgestalt dar, anhand dessen man vielleicht auch entscheiden könnte, ob „nicht-klassische“ Formen in den endgültigen Text aufzunehmen sind.

Bibelzitate wurden im Text durch kursive Lettern hervorgehoben. Hier kann man beobachten, wie sich Bibelstellen, wenn sie aus dem Gedächtnis (unbewußt?) zitiert werden, verändern (κατ' ἐπαγγελίαν „statt“ δι' ἐπαγγελίας in Gal. 4,22; Varianten mit κατ' sind jedoch in späteren Evangelienhandschriften belegt). Neben aus einigen Wörtern bestehenden Zusätzen finden wir die Hinzufügung von Vorsilben: *περιεκύκλωσαν* XV 74. Wenn es sich nur um eine Zusammenstellung aus zwei Wörtern handelt, scheint es fraglich, ob man von Zitat sprechen kann: ἅρματι πυρός XVII 182, χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις XVIII 124. Ebenso problematisch ist der Fall, wenn das Zitat syntaktisch angepaßt wird (μείζονα in XXXV 11, μείζων im Matthäusevangelium).

Bei der Konjektur *παραστήσατε* XVIII 103 dürfte es sich um einen Druckfehler für παρεστήσατε handeln.

Der Hinweis auf die bestehende Teiledition der Homilie XXI in *PG* 62,719ff. wäre nicht überflüssig gewesen, auch die Anmerkung der Abweichungen hätte nicht allzu viel Raum in Anspruch genommen (πταίσμασι anstelle von πταισμάτων XXI 84, ansonsten lediglich Weglassen des End-ν).

Am Rande sei auf die Bedeutung von Homilientexten für die Erforschung der Geschichte der griechischen Sprache hingewiesen. Da sie sich an ein breiteres Publikum wenden, müssen sie um Verständlichkeit bemüht sein. Daher ist die Syntax einfach, hie und da werden volkstümliche Formen verwendet und Beispiele aus der Umgangssprache zur Bibelexegese herangezogen (XIX 248 Τί ἐστιν σφαιρωτήρ; Τὸ λεγόμενον παρ' ἡμῖν, ἵνα *τῇ κοινῇ λέξει* χρήσομαι, λωρίον. XXI 324 Υἱοὶ οὖν ἀνθρώπων οἱ γίγαντες. Ὅπερ καὶ *ἐν τῇ συνηθείᾳ* λέγομεν *τῇ κοινῇ*. XXI 371 Πολλάκις ἡμεῖς ἐν ταῖς [nicht τοῖς wie in der Edition] ἑστιάσεσιν κιρνῶμεν ἑαυτοῖς οἶνον. Κἂν μὴ λάβῃ τοσοῦτον ὕδωρ ὅσον χρῄζει, εὐθέως λέγομεν „Ὅλον ἄκρατόν ἐστιν.“). Außerdem finden sich in dieser Textsorte grammatische Kategorien häufiger, die sonst selten belegt sind und deren Entwicklung noch ungenügend erforscht ist. Z.B. kommt bei der Diskussion von bestimmten Bibelstellen das hypothetische Satzgefüge in verschiedenen Varianten zur Anwendung: IV 14ff. Εἰ μὴ γὰρ ἦν καταβάς, οὐκ ἂν ἔπιπτεν εἰς τοὺς λῃστάς. („Wäre er nämlich nicht hinuntergegangen, hätte er nicht auf die Räuber stoßen können.“ Hier auch Ersatz des Dativs der Evangelienstelle durch εἰς + Akkusativ), VIII 50ff. [...] εἰ ἦν κλαύσας ὁ ἄνθρωπος πλούσιος, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀπαρρησίαστος ἔμεινε [...] („Hätte der reiche Mensch geweint, wäre er nicht unerhört geblieben [...]“); VIII 62 Εἰ μὴ γὰρ συνέβη κλαῦσαι αὐτὸν [...], οὐκ ἤνοιγεν αὐτῷ („Hätte er nämlich nicht geweint [...], hätte er ihm nicht geöffnet“); VIII 102ff. Οὐκ [...] ἤμελλες βυθίζεσθαι, εἰ μὴ ἐγὼ [...] τὴν χεῖρα ἐξέτεινα; („Wärest Du [...] nicht versunken, wenn ich nicht [...] die Hand ausgestreckt hätte?“).

Es bleibt zu hoffen, daß bald der zweite Band samt Index erscheinen wird.

Martin Hinterberger

Michel KAPLAN, Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol (*Byzantina Sorbonensia* 10). Paris, Publications de la Sorbonne 1992. XXXIX, 630 S., 16 Taf., 7 teilw. gef. Kt. ISBN 2-85944-170-0.

Ausführliche Studien über den byzantinischen Ackerbau, seine historische Entwicklung und Probleme in einer bestimmten Periode sind stets willkommen, nicht nur weil sie eine Rarität darstellen, sondern auch weil damit neue Forschung gefördert, fruchtbare Polemik angeregt wird. Kaplans Buch ist darüber hinaus besonders zu begrüßen, da die von ihm gewählte Zeitspanne, die die sechs Jahrhunderte zwischen Anastasios (491–518) und der Machtübernahme der Komnenoi am Ende des 11. Jh.s umfaßt, Mittelpunkt jeglicher Forschung auf diesem Gebiet ist und eine Fülle von immer noch zu lösenden Problemen aufweist. Entspricht aber Kaplan den Erwartungen? Der neugierige Leser darf gleich mit der Lektüre der letzten Seiten dieses an sich sehr dicken Buches beginnen (S. 575–581), wo einige der grundlegenden Ergebnisse knapp zusammengefaßt werden. Er wird dort folgende interessante Thesen lesen können: 1. Die Rolle der Kleinbauern innerhalb der landwirtschaftlichen Produktion verstärkte sich in Byzanz ab dem 6. Jh. zunehmend, während gleichzeitig die alte Aristokratie immer mehr ihre Machtstellung am Land einbüßte, wobei sich jedoch eine neue Oberschicht von lokalen Machthabern (*potentats locaux, puissants*) herausbildete, aus der später im 9. Jh. nach einer vorläufigen Krise die bekannten Familien der Phokas, Maleïnos und Skleroi hervortreten sollten. 2. Die niedrigen Steuern waren ab dem 6. Jh. einer der wichtigsten Gründe für den Aufstieg der Kleinbauern, bis die erst mit Konstantin V. wiedereingeführte starke Besteuerung der kleinen Güter die Krise dieses Kleinbauernstandes einleitete, die die Finanzpolitik Nikephoros' I. (802–811) und der Makedonen weiter beschleunigte. Obwohl Konstantin VII. der zunehmenden Schwächung der Kleinbauern und dem Verlassen ihrer Güter Einhalt gebieten wollte, indem er zu ihrer Unterstützung neue Gesetze erließ, waren die Makedonen primär an der Bewahrung des Steueraufkommens interessiert und konnten daher das Grundproblem nicht lösen. 3. Die an der Idee der Autarkie festhaltende Landaristokratie war (neben den Steuern) daran schuld, daß das Niveau des byzantinischen Ackerbaus stagnierte und keine Änderung wie in Westeuropa aufwies. Der Adel investierte nicht langfristig am Lande, lebte zum Teil von staatlicher Unterstützung. So entstand der Widerspruch (*paradoxe*): „Le maintien d'un État fort, auquel l'Empire byzantin doit sa survie dans les périodes les plus sombres de son histoire, est partiellement responsable de ce désintérêt pour l'investissement et donc du blocage de l'économie rurale“.

Es gibt in diesem abschließenden Résumé aber keine Verweise auf die Seiten der vorliegenden Arbeit, sodaß der neugierige Leser gleich nach deren Lektüre sicherlich darangeht, das ganze Buch zu lesen. Im Buch selbst wird er manches vielleicht beiseite lassen, manches wiederum vermissen. So ist z.B. das Kapitel IX,I (*L'impact des événements extérieurs au système économique*, S. 446–463) entbehrlich, denn es ist selbstverständlich, daß Kriege und Naturkatastrophen die landwirtschaftliche Produktion beeinträchtigen, und ihre Wirkung ist in dieser Periode in Byzanz schwerlich zu quantifizieren[1]. Es ist also nicht verwunderlich, daß Kaplan hier zu keinem neuen Schluß kommt[2]. Andererseits sucht

[1] Kaplan selbst gibt zu, daß „la documentation est fort maigre“ (S. 451).

[2] Wenn er z.B. in bezug auf die byzantinische Wiedereroberung der Peloponnes folgendes schreibt: „La reconquête a été plus pacifique que brutale; de plus, elle s'accompagne d'un nouvel apport de population. Les zones reconquises sous Nicéphore I[er]

der Leser vergebens mehr Einzelheiten über die soeben zitierte Theorie über die Abhängigkeit des Adels vom zentralistischen Staat als Hauptgrund für die *blocage* des byzantinischen Ackerbaus. Meines Wissens äußert sich der Autor diesbezüglich nur kurz am Ende von Kapitel XI (S. 573). Solche Unebenheiten sind vielleicht bei einer so umfangreichen Untersuchung schwer zu vermeiden und deswegen zu entschuldigen. Schlimmer wäre es, wenn den vom Autor selbst vorgeschlagenen Thesen, die am Ende der Arbeit sehr reizvoll klingen, eine nicht überzeugende Analyse der zur Verfügung stehenden Quellen zugrunde läge. Dies ist aber zum Teil der Fall.

Ich kann hier aus Platzmangel auf keine weiteren Einzelheiten eingehen. Eine ausführliche Kommentierung erübrigt sich größtenteils wegen der langen *Étude critique* von Alexander Kazhdan in *ByzSlav* 55 (1994) 66–88, dessen Bemerkungen nicht nur völlig berechtigt sind, sondern im großen und ganzen den Kern der Sache treffen. Dennoch kann man Kazhdans Bemerkungen einiges hinzufügen.

Kaplan benutzt sehr wenige Werke außerhalb der französischen Schule, was Kazhdan zu Recht kritisiert[3]. Dagegen verwendet Kaplan viele Quellen, die zum Teil bekannt (wie die Heiligenviten), aber in diesem Zusammenhang kaum verwendet worden sind[4]. So scheint es, als ob Kaplan die direkte und unbefangene Analyse der Quellen bewußt über einen Teil der Ergebnisse der modernen Forschung gestellt hätte. Daß die Masse der Bibliographie öfters das freie Denken erstickt, ist bekannt. Der byzantinische Ackerbau ist aber ein vielschichtiges Gebiet, in dem solide Kenntnisse über Recht, Geschichte und Literatur absolut notwendig sind. Kaplan beweist zwar überall seine große Kompetenz, wenn er über Bodennutzung schreibt[5], läuft aber Gefahr, oberflächlich zu sein, wenn er z.B. literarische Texte interpretiert. Kaplan ist vor allem ein Historiker, der die Quellen nach konkreten Angaben fragt, ohne sich um ihre innere Beschaffenheit zu kümmern. Seine Methode hat, obwohl er sich auf die französische Schule beruft, mit der Arbeitsweise des von ihm meist zitierten Lemerle nichts zu tun: Lemerle war zuerst ein hervorragender Philologe, der nahe an den Quellen blieb und sie meisterhaft zu deuten wußte. Die Zugehörigkeit zu einer Schule kann also nicht rechtfertigen, daß Kaplan auf die Hilfe kompetenter Forscher verzichtet hat, die sich vor ihm diejenigen Fragen gestellt haben, die er jetzt allein zu lösen versucht. Ich meine hier nicht prinzipiell die „russische Schule" (Beispiele in der Rezension von Kazhdan), sondern sehr bekannte Arbeiten wie T. S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire,* Baltimore–London 1985 (für S. 291–294 über *établissements de charité*); F. Winkelmann, *Quellenstudien zur herrschenden Klasse von Byzanz im 8. und 9. Jahrhundert,* Berlin 1987 (für S. 326–331 über die *grandes familles*); H.-G. Beck, *Byzantinisches Gefolgschaftswesen,* Bay. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 1965, 5 (für S. 365–6 über die *clientes*); R.-J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber,* München 1976 (für S. 449–451 über die Situation in Kleinasien), um nur einige beliebige Titel zu nennen. Es ist dazu weiters zu beachten, daß obwohl das Buch 1992 veröffentlicht wurde, in der bibliographischen Liste am Anfang des Buches nur drei nach 1986[6] erschienene Titel zitiert werden, von denen zwei (aus dem Jahre 1991) von Kaplan selbst stammen.

ou Basile II sont plus peuplées que celles abandonnées sous Justinien, Maurice ou Héraclius" (S. 452), gibt er eine Meinung wieder, die von den Quellen nicht gestützt wird.

[3] Dazu Kaplan in seiner *Réponse à A. P. Kazhdan*: „je n'ai aucune raison de renier mes maîtres", *ByzSlav* 55 (1994) 89.

[4] Die Heranziehung von verschiedenen Bildern aus illuminierten Handschriften am Anfang der Arbeit zur Erklärung bestimmter landwirtschaftlicher Geräte ist auch ein origineller Beitrag von Kaplan.

[5] Der Laie wird ihm ab und zu nicht ganz folgen können, so wenn er z.B. *termini technici* wie tchernoziom, podzols, rendzines, doline, poljé usw. (alle in S. 22) benutzt oder komplizierte Tabellen wie auf S. 500–520 zeichnet, um die „logique du système autarcique" zu verdeutlichen.

Auch die Gliederung des Buches ist von Kaplans Methode geprägt. Der erste Teil (*Les constantes,* S. 5–134) beschreibt Relief, Klima, landwirtschaftliche Erzeugnisse, Viehzucht, Produktionsweisen usw. und ist klar und sauber vom übrigen Buch getrennt. Die zwei folgenden Teile sind in ihrer Konzeption chronologisch: Teil II (*L'ère des villageois,* S. 135–280) ist der ersten Periode gewidmet, in der der Anfang der wirtschaftlichen Relevanz der Kleinbauern anzusetzen ist; Teil III (*L'ère des puissants,* S. 281–444) behandelt die folgende Periode, in der die „Mächtigen" wieder in den Vordergrund traten und sich die Lage der Kleinbauern beträchtlich verschlechterte. Wo setzt Kaplan aber die Trennungslinie zwischen diesen zwei Perioden an? Da Änderungen langsam eintreten, ist diese Linie von Kaplan nicht klar gezogen[7]: Kleinbauern gibt es bis zum Ende des 11. Jh.s, und die Ursprünge der großen Familien des 9. Jh.s sind, wie oben erwähnt, bis in die frühere Periode zu verfolgen. An sich führt Kaplan nacheinander zwei Analysen der insgesamt sechs Jahrhunderte durch, und zwar unter den abwechselnden Gesichtspunkten der Bauern und der Mächtigen. Dem folgt Teil IV (*Essai d'interprétation,* S. 445–573), in dem frühere Schlüsse wiederaufgenommen und innerhalb der autarken Agrarproduktion global geprüft werden.

Sehr viele Wiederholungen gehen zum Teil darauf zurück, daß dieselben Anekdoten oder Angaben unter verschiedenen Gesichtspunkten bewertet werden können. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. In Teil II, S. 186–195 will Kaplan das Konzept der *communauté villageoise* erläutern und zieht diesbezüglich eine Entscheidung von Kaiser Basileios II. heran, in der festgelegt wird, daß die von Bauern innerhalb der Gemeinde gegründeten Kapellen nicht zu Klöstern erklärt werden dürfen, damit sie nicht der Kirche unterstellt werden. In Teil III, S. 283–4 wird dieselbe Bestimmung Basileios' II. anläßlich der Bemühungen der Kirche, die Kapellen der Bauern in ihre Gewalt zu bringen, erwähnt: ein Beispiel für die zunehmende Macht der Kirche auf dem Lande. In Teil III, S. 296 kommt dieselbe Angabe noch einmal und dient jetzt zur Erklärung des *statut des monastères.* In Teil IV, S. 405–6 wird über die κλάσματα gesprochen: die bäuerlichen Kapellen, die auf einem *idiostaton* lagen, gehörten nicht der Gemeinde, sondern der Kirche. Daß eine einzige Information unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet wird, spricht allein nicht gegen die Konzeption des Buches; die Häufigkeit dieses Phänomens bedeutet aber bereits einen Mangel[8]. Dieser Umstand ist größtenteils auf eine übermäßige Unterteilung in kleine Abschnitte zurückzuführen, die nicht einer der einheitlichen Einordnung widerstrebenden Wirklichkeit entspricht, sondern einem vorausgedachten logischen Schema. Dies ist genau

[6] Die *Thèse de doctorat* von Kaplan, auf der das Buch basiert, wurde 1987 eingereicht.

[7] Obwohl die „dunklen Jahrhunderte" für Kaplan die Periode sind, in der sich die Verhältnisse verändert haben, stellen das 6. und 10. Jh. die zwei Gegenpole in seiner Untersuchung dar, welche kaum Neuigkeiten über das 7. Jh. bringt.

[8] *Heiligenviten* wie die Vita des Philaretos oder die Vita des Theodoros von Sykeion liefern eine begrenzte Zahl von Anekdoten, die bis zum Überdruß nacherzählt werden. Die Geschichte der 18.500 Bauern, die der arabische Führer Na'man im Vorfeld von Edessa während der Erntezeit gefangennahm, wird fünfmal erwähnt und bewertet (S. 21, 58, 158, 274, 457–8).

der Grund dafür, daß ein einziges Problem getrennt an zwei oder mehr Stellen diskutiert wird. Die Gesetzgebung der Makedonen wird z.B. in zwei Teilen behandelt: zu Teil II gehören die Soldatengüter (S. 244–255) und zu Teil III die Steuerpolitik (S. 408–443), über welche auch in Teil IV Näheres zu lesen ist. Die Herausbildung eines Mittelstandes zwischen Adel und Kleinbauern wird in zwei kurzen Kapiteln (S. 370–1 und 427–8) behandelt, die sich völlig überschneiden. Finanzielle Ursachen für das Verlassen der Güter werden auf S. 391–7, die Rolle der Kriege bei diesem Phänomen ausführlich aber nur auf S. 446–55 erörtert, obwohl das Thema bereits auf S. 394–5 kurz angesprochen wird. Der Leser muß also die in Kaplans Abhandlung verstreuten Argumente mühsam suchen. Diese Anstrengungen sind aber der Mühe wert.

Juan Signes-Codoñer

Aikaterina Christophilopoulou, Βυζαντινὴ ἱστορία Β' 1. 610–867. Δεύτερη ἔκδοση μὲ βιβλιογραφικὴ ἐνημέρωση. Thessalonike, Ἐκδόσεις Βάνιας 1993. 439 S., 2 Faltkt. – Aikaterina Christophilopoulou, Byzantine History. II. 610–867. Second edition with updated bibliographical references. Translated by Timothy Cullen. Amsterdam, Hakkert 1993. XII, 534 S.

Der erste Teil des zweiten Bandes der byzantinischen Geschichte von Christophilopoulou (Ch.) umfaßt die sogenannten dunklen Jahrhunderte von Byzanz, d.h. die Zeit zwischen der Regierung von Kaiser Herakleios (610–641) und dem Tod von Michael III. (867). Es handelt sich um eine entscheidende Periode des byzantinischen Reiches, die normalerweise als Übergangsphase zum glänzenden Zeitalter der Makedonen betrachtet wird. Dennoch sind ausführliche Monographien über die Dynastie des Herakleios und die darauffolgenden Ikonoklasten so gut wie nicht vorhanden, da die Quellen sehr spärlich sind und ihre Deutung noch immer umstritten ist. Ch.s Werk füllt diese Lücke nicht, da es nur eine schulorientierte Darstellung der Ereignisse anhand der neuen Bibliographie sein will. Das vorliegende Buch ist die zweite griechische (revidierte) Ausgabe des bereits 1981 publizierten zweiten Bandes des Werkes, erscheint aber gleichzeitig mit einer englischen Fassung, die das nichtgriechische Publikum zu erreichen versucht. Das Urteil über das Buch muß dementsprechend diese höheren Ziele des Werkes in Betracht ziehen[1].

Die ersten 13 Kapitel des Werkes sind der chronologischen Geschichte gewidmet. Die Autorin, die sich jederzeit als eine kompetente Kennerin der Probleme zeigt, weckt das Interesse des Lesers mit einer flüssigen Darstellung, die die wichtigsten Punkte geschickt herausarbeitet. Es wäre aber vielleicht die Zeit gekommen, mit der psychologischen Darstellungsweise der Hauptfiguren, die bei den Byzanz-Historikern seit Gibbon durchaus üblich ist[2], ein Ende zu machen. Dies trifft besonders für diese Zeit zu, in der die Kaiser bloße Schatten sind, über deren Gefühle wir ganz im Dunkeln gelassen werden. Mit der starken Schilderung der Kaiser schafft Ch. Klischees, die später kaum zu beseitigen sind[3]. Hier ist Vorsicht angebracht, um Anachronismen zu vermeiden. Die Neuigkeiten in diesem

[1] Die Verweise beziehen sich auf die Seiten der englischen Fassung.

[2] Vgl. zum Beispiel die Werke von Ch. Diehl, R. J. H. Jenkins, W. Treadgold und zum Teil auch G. Ostrogorsky.

[3] Vgl. S. 10–11 (Heraklios), 70 (Konstans II.), 84–85 (Justinian II.), 161 (Konstantin VI.), 236 (Thomas), 243–5 (Theophilos) oder 254 (Michael III.).

Teil sind nur in sporadischen Bemerkungen zu finden, die in der Regel Schlüsse früherer Forscher revidieren[4], obwohl Ch. gelegentlich auch eine direkte erfrischende Kommentierung der Quellen vornimmt[5]. Die bibliographischen Angaben sind zwar im großen und ganzen akzeptabel[6], man hat jedoch öfters den Eindruck, die von der Autorin am Anfang jedes Kapitels zitierten Werke seien für die folgende Darstellung sehr wenig benutzt, wenn überhaupt gelesen worden[7]. Das Buch von R. J. H. Jenkins, *Byzantium. The Imperial Centuries A.D. 610–1071,* London 1966 (NDr. 1987) wird nirgends zitiert, obwohl dort genau dieselbe Periode wie in Band II von Ch. behandelt wird. Zu begrüßen ist das Kapitel, das die Autorin den Arabern widmet, obwohl die platte Darstellung die Erwartungen nicht erfüllt; der Abschnitt „the reasons for the Arab expansion" (S. 42–45) ist besonders schwach. Viele Verallgemeinerungen, die Ch. ihren Vorgängern verdankt, tauchen in diesem Teil auf. Nur ein Beispiel: Ch. behauptet, die Verstümmelung in der byzantinischen Gesetzgebung sei auf orientalischen Einfluß, auf die Isaurier zurückzuführen (S. 124): Sie hat nicht den anregenden Aufsatz von E. Patlagean gelesen, „Byzance et le blason pénal du corps", *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique,* Rom 1984, der diese traditionelle Vorstellung revidiert.

Der zweite Teil besteht aus den Kapiteln XIV–XXII und behandelt die zivile und militärische Verwaltung des Reiches (XIV–XVII), Wirtschaft (XVIII–XIX), Gesellschaft (XX–XXI) und schließlich Literatur und Kunst (XXII). Dieses letzte, kurze Kapitel ist völlig überflüssig, da es nur ein paar banale Bemerkungen enthält[8]. Ch. zitiert nicht die Werke ihres berühmten Vorgängers L. Bréhier, *Les institutions de l'empire byzantin* und *La civilisation byzantine,* Paris 1949–50 (NDr. 1970), die Epoche machten. Der Ausdruck Πολίτευμα-Constitution (Kap. XIV und *passim*) ist m.E. für die Beschreibung der Verhältnisse in Byzanz verfehlt[9]. Die Wirtschaft ist wohl nicht „wholly monetary", wie Ch. S. 380 ohne Nuancierung beteuert. Das Kapitel XXI „Ethnology and Internal Colonization" ist nur die Rechtfertigung für einen massiven Angriff gegen Fallmerayer[10], der mehr als vier Fünftel des gesamten Abschnittes einnimmt (S. 425–459). Dieser zweite Teil ist Ch. nicht ganz gelungen, da die hier beschriebenen Umstände öfters die zu behandelnde Periode überschreiten. Insgesamt aber ist das Buch als Orientierung sehr nützlich. Hoffentlich findet es eine Fortsetzung.

Juan Signes-Codoñer

[4] Vgl. z.B. S. 22–23 (Akathistos Hymnos); 97 (die Rolle des Militärs und die Entwicklung der themata); 255 (die Inschriften von Michael III.) usw. usw.

[5] Vgl. z.B. S. 74–5, 86–87, 89–90, 156 Anm. 2 oder 205–7.

[6] Es ist zu bedauern, sowohl daß viele abgekürzte Werke nur im Band I mit vollen Angaben zitiert werden als auch daß direkt auf Band I für weitere Bibliographie hingewiesen wird: Das belastet den Leser und beeinträchtigt die Benutzung des Werkes. Cf. z.B. S. 10, Anm. 18 und 292, Anm. 2.

[7] Hier sind besonders Arbeiten von Paul Speck zu nennen, wie z.B. *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel,* München 1974 (NDr. 1983), das Ch. nicht kennt, oder dessen Arbeiten über Konstantin VI. und Artabasdos, die zwar zitiert, aber kaum benutzt werden.

[8] Unverständlich ist, warum Ch. die literarische Tätigkeit von Photios vorher auf S. 272–77 getrennt behandelt.

[9] Ch. spricht von einer „ungeschriebenen" Verfassung (S. 291) und schreibt, daß „sich die byz. Verfassung empirisch entwickelte", dies ändert aber nichts an der Sache.

[10] Der Grund für Fallmerayers These der slawischen Besetzung von ganz Griechenland war laut Ch. „his determination to curb the Slavs' expansionary designs" (!?) (S. 432).

Ilse ROCHOW, Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben. Mit einem prosopographischen Anhang von Claudia LUDWIG, Ilse ROCHOW und Ralph-Johannes LILIE (*Berliner Byzantinistische Studien* I). Frankfurt am Main, Peter Lang 1994. XXVIII, 253 S. ISBN 3-631-47138-6.

This book represents a valuable attempt to analyse the sources for and provide an account of the reign and life of the emperor Constantine V, vilified in iconophile propaganda during the later eighth and ninth centuries, and condemned by the majority of later Orthodox commentators who dealt with the period. Although the problems associated with the complex source tradition are many and complicated, and in some cases not amenable to any satisfactory solution, ROCHOW makes an admirable attempt to present the material and the literature in as neutral a way as possible, thereby enabling the reader to locate the chief areas of disagreement and contention among modern historians. The book is divided into five major sections: Chapter One, dealing with Constantine's family and private life, with his background, his personality – as far as this can be gauged from an almost universally hostile source tradition – and the circumstances of his illnesses and death; Chapter Two examines the history of the internal politics of his reign, and Constantine's own policies (beginning with his struggle against internal opposition and the revolt of his brother-in-law Artabasdos; his military reforms, his policies in respect of the re-settlement of populations, especially to Constantinople; his building and construction activity, and his economic and fiscal policies); Chapter Three deals with his religious and ecclesiastical policies, and naturally discusses his iconoclasm and his iconoclastic theology; Chapter Four analyses and describes his foreign policy, accounting for the sources for his wars with various external foes and neighbouring powers, including the Papacy, the Bulgars, the Franks and the Caliphate (this is the longest chapter); and Chapter Five presents a discussion of the judgement passed on Constantine V by his contemporaries and by later generations, both Byzantine and more recent commentators. A brief conclusion sums up the overall results. The book is rounded off with a set of appendices, which includes the text and translation of the *peuseis* of Constantine, a time chart, a family tree of the emperor's nearest kin, and a useful prosopographical appendix presents the data on those imperial officials and Byzantine persons mentioned in connection with these very different facets of Constantine's life and activities.

Perhaps the most valuable aspect of R.'s book is her successful attempt to de-centre iconoclasm, to focus attention on the reign of the emperor as a period of substantial administrative development in respect of both fiscal and military matters, and on the emperor himself as a capable and seemingly single-minded and purposeful ruler who, building on the achievements of the last years of his father's reign, stabilised the Byzantine political situation both internally (in spite of iconoclasm!) and externally, particularly with respect to the re-assertion of Byzantine military strength and responsiveness in the Balkans and on the Taurus–Anti-Taurus front. In order to accomplish this, R. draws upon the most recent work on the sources for the period, including in particular both her own work on the *Chronographia* of Theophanes[1] and that of Paul SPECK, the results of whose critical analysis of the revolt of Artabasdos (demonstrating convincingly that this bore no

[1] For example, I. ROCHOW, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813 (*BBA* 57). Berlin 1991.

connection with iconoclasm, and that Artabasdos was no iconophile in the later – ninth-century – sense of the term) should be by now widely accepted, and whose long and detailed discussion of the sources for the evolution and generation of Constantine V's reputation as an evil and wicked man should compel historians to reconsider virtually all the long-held assumptions about both this period and that which followed and which opened into the so-called ‚Macedonian renaissance'[2]. Although R. is circumspect about building all of Speck's hypotheses into her account, it is nevertheless clear that his convincing deconstruction of the source tradition (whether or not, as some have complained, he has put anything back in their place) has played a considerable influence on her conclusions, and quite rightly so. On the other hand, R. is unwilling to dismiss the possibility of an original factual basis to many of the accounts of Constantine's actions in respect of his iconoclasm. Thus she prefers to see an element of truth in the account of the persecutions of monks at the hands of Constantine's henchman, Michael Lachanodrakon, even though she is at pains to stress that these events were in fact fairly marginal to Constantine's own real concerns and priorities. And while she sees Constantine's interest in and commitment to the elaboration of a clearly iconoclastic theology as indicating a real concern for theological matters on his behalf, she stresses at the same time that this was motivated and framed by a serious concern for the strengthening of the state and of the emperor's position within the state. Indeed, she emphasises that a more balanced account of Constantine's religious politics would show that they were as much concerned with Church discipline and the relations between Church, state and emperor as with any deep-felt iconoclastic notions on Constantine's part; although she also accepts the clearly iconoclastic nature of his persecutions, provided that one accepts the reports of the various – mostly later and, according to Speck, rewritten or interpolated in a ‚common sense' iconophile vein – sources.

In short, this book, briefly though it may deal with some very intractable issues, represents an estimable attempt to bring the picture of the reign and character of Constantine V, which the majority of historians have, until very recently, accepted rather uncritically, up-to-date. There are many issues which the reader would have liked to read more about; the complex questions of the reliability, tendency, intentions, and sources for the later eighth- and ninth-century accounts of much of Constantine's activities remain in many cases still to be answered; and in its tendency merely to describe and to juxtapose the various modern positions in respect of key issues, with a brief conclusion in favour of one position or the other without any serious engagement with the problems, the book passes over too hastily in some cases very difficult issues. On the other hand, this was meant to be a relatively brief survey of key areas, so that such a detailed analysis might justifiably be avoided. The book has at least clearly challenged the tendency to assume that the eighth century is all about iconoclasm. No doubt reassessments of this period and its problems will continue to appear in future years. But R.'s accessible and readable volume marks an important stage in the discussion. The book is a welcome addition to the literature on the subject.

J. F. Haldon

[2] P. SPECK, Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie (*Poikila Byzantina* 2). Bonn 1981; and IDEM, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus (*Poikila Byzantina* 10). Bonn 1990.

Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei und Adel Theodor Khoury (*Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca* 3). Würzburg, Echter – Altenberge, Oros 1995. 222 S. ISBN 3-429-01511-1. DM 80,–.

Mit diesem Band wird die verdienstvolle Reihe *Corpus Islamo-Christianum* um einen neuen Titel bereichert. Dabei kommt freilich der dem Damaszener gewidmete Teil gewissermaßen zu spät (kritische Edition von Kotter, ausführliche kommentierte Ausgaben von Sahas und vor allem von R. Le Coz, *SC* 1992, 272 S.); trotzdem wird man im Interesse der Vollständigkeit und des notwendigen diachronen Aufbaus seine Berücksichtigung prinzipiell begrüßen. Für eine Besprechung viel interessanter ist natürlich die längst fällige Neuedition der Opuscula des Abū Qurra (bisher *PG* 97 nach Gretser, Lequien und Cotelier), die erstmals auf allen bekannten Handschriften basiert. Und daher wiederum erscheint es besonders wichtig, auf die Textgestaltung der erstmals veröffentlichten Vorrede des Werkes (von einem gewissen Johannes Diakonos, S. 86–89) näher einzugehen: Z. 28 wird man ἐπιρεύω „ausgießen" annehmen können (vgl. aktives καταρρέω bei Lampe), 29 hat Glei die spätgriechische Infinitivform -οῖν, (= -οῦν, vgl. z.B. Blass–Debrunner–Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 91) nicht erkannt, 33 ψυχουλαβείς ist natürlich bekanntes ψυχοβλαβεῖς und nicht erfundenes ψυχολαβεῖς; 49 lies und interpungiere ἐπὶ μνήμῃ φέρω, ᾠήθην; in der Übersetzung S. 87 sind μισάρετος und φιλάρετος (Z. 12) ungenau wiedergegeben (als stünden im Griechischen μισάγαθος und φιλάγαθος). Zu den weiteren Texten: S. 90,101 schreibe ἀσπόρῳ συλλήψει; 92,117 könnte οὐκ ἄδηλος als Frage „Ist er nicht unzuverlässig?" vielleicht gehalten werden; bei Opusculum 19 (S. 94–97) wären die Lesarten von Y (älteste Hs., 11. Jh.) gegenüber A (16. Jh.) sicherlich vorzuziehen gewesen: Z. 25 προμεμήνυκεν (in A προεμήνυσε als Glättung), 31 πρὸς δικαστὴν (allgemein, ohne Artikel) ... κατὰ χρεοφειλέτου (Terminus), 36 ἔχομεν (parallel zu 35 ἔχετε), 39 μυθάρια (eher umgangsprachlich, so auch übersetzt mit „Geschichten", A hat μυθολογίαν), 40 κατησχυμμένος paßt zu ähnlichen emotionsbetonten Schlüssen des Sarazenen (Op. 21 ἐντραπείς, 22 στενάξας, 32 τεθηπώς). S. 98,5 τό (Y) besser, 9 lies ἰδιοχείρως; 100,33 aktive Form ἀνανήψας (Y) richtig, vgl. LS und L; S. 108 fehlt der Hinweis, daß „Samonas von Gaza" auf eine Fälschung des Konstantin Paläokappa zurückgeht (vgl. M. Jugie, *Studi e Testi* 123 [1964] 342–359); bei den Opuscula 23 und 24 ist das genaue „desinit mutile" von Y nicht angegeben; S. 128 (Titel) ist τὸ ἐπίκλην (vgl. S. 86) wohl vorzuziehen; Z. 20 lies ὥσπερ; S. 134,106 u. 111 συναΐδιον; S. 148,8 μεταχωρούντων; S. 152,40 schreibe ἔτασσον (τάσσω „bestimmen") statt †ἔτασον, wodurch die Stelle klar wird. Grundsätzlich scheint es, daß Glei etwas zu vorschnell Y gegenüber A abgewertet hat (S. 68). Könnte nicht z.B. gerade das ungewöhnliche στειρόπηκτος (S. 98,19 statt σφυρόπηκτος A; vgl. Koran 112,3) den ursprünglichen Text des Abū Qurra wiedergeben?

Erich Trapp

Actes d'Iviron III. De 1204 à 1328. Édition diplomatique par Jacques Lefort, Nicolas Oikonomidès, Denise Papachryssanthou, Vassiliki Kravari, avec la collaboration d'Hélène Métrévéli (*Archives de l'Athos* XVIII). Texte. Album. Paris, CNRS Éditions – P. Lethielleux 1994. XIII, 412 S. 68 Taf. 4°. ISBN 2-271-05082-0.

Band XVIII der Archives de l'Athos präsentiert weitere 32 Urkunden voll wertvoller Informationen vor allem für die byzantinische Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des 13. und 14. Jh.s.

Die ersten vier Urkunden (Nr. 54, 55a, 55b, 56, alle 12. Jh.) gehören chronologisch noch zum Band Iviron II. Die früheste Urkunde aus dem Zeitraum, der das eigentliche Thema dieses Bandes darstellt – von der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner 1204 bis zur Abdankung Andronikos' II. –, stammt aus dem Jahre 1250. Die unruhigen Verhältnisse der ersten Hälfte des 13. Jh.s (Lateinerherrschaft, die sich bis zum Jahre 1230 auch auf den Athos erstreckte; Oberhoheit der Bulgaren bis 1246) dürften der Grund für den Mangel an Informationen über die Geschichte des Klosters sein. Jedenfalls wurden Pirateneinfälle jener Zeit (Nr. 58,14f. ἰταλικὴ ξυμμορία; Z. 22ff. οἱ βάρβαροι ... χρυσοβούλλους λόγους ... κύνες καθωσπερεὶ διεσπάραξαν) als Grund für den Verlust von Urkunden von den Mönchen selbst vorgebracht und vom Kaiser auch anerkannt (Erneuerung der Privilegien durch Michael VIII. a. 1259, Nr. 58). Um den Heiligen Berg vor ähnlichen Einfällen von der Landseite her zu schützen, wurde Mitte der zwanziger Jahre des 14. Jh.s an dessen Eingang bei Kometissa eine Festung errichtet. Das dafür erforderliche Grundstück wurde dem Protos Isaak vom Kloster Iviron nach Ermahnung durch den Kaiser abgetreten (vgl. Nr. 82).

Das vor allem in den Praktika (Nr. 56, 59, 70, 74, 75, 79) enthaltene reichhaltige Datenmaterial sowohl zu den Besitzungen und Paröken wie den Steuern und Einkünften des Klosters wird von J. Lefort zusammengefaßt und anschaulich aufbereitet (Einleitung S. 12–31, 4 Tafeln).

Obwohl auch weiterhin Georgier im Kloster eintreffen, werden die in den vorhergehenden Jahrhunderten intensiven Kontakte zu Georgien nach dem Mongolensturm loser (Einleitung S. 31f.). Die latenten Spannungen zwischen Georgiern und Griechen innerhalb der Klostergemeinschaft wurden akut, als erstere dem Druck der römischen Kirche zu Beginn des 13. Jh.s nachgaben, um durch deren Unterstützung ihre Vorherrschaft gegenüber den Griechen auszubauen. Dies läßt zumindest eine von Demetrios Chomatianos gefällte Entscheidung anläßlich einer Anfrage des Iviron-Mönches Gregorios Oikodomopulos vermuten, in der jener die Gemeinschaft mit den Georgiern in Frage stellte (Einleitung S. 4ff.). Der Ursprung dieser und ähnlicher Differenzen wird nicht zuletzt im Anderssein der Georgier in griechischer Umgebung gelegen sein. Der Pächter Platyskalites beschimpfte die Mönche als „Armenier, gottlos und Bogomilen" (Nr. 67, Z. 51f.). Als Fremde vermutete man in ihnen auch Abweichler vom rechten Glauben.

Besonders die sich mit Rechtsstreitigkeiten befassenden Urkunden und die Privaturkunden überhaupt vermitteln ein lebendiges Bild verschiedener Aspekte des Alltagslebens. In den Urkunden 69, 76 und 80 werden Streitigkeiten Ivirons mit anderen Klöstern geschlichtet. In der Sachverhaltsdarstellung des Konfliktes mit Vatopedi ist von Handgreiflichkeiten beinahe wie in einem Bürgerkrieg die Rede (69,27–28 ... ὥστε καὶ μικροῦ εἰς χεῖρας χωρῆσαι ἔμελλον καὶ αἵματα ἐκχυθῆναι, ὡς ἐμφυλίου γεγονότος πολέμου). Im Streit mit der Megiste Laura kann nur Iviron Urkunden beibringen, auf die sich seine Ansprüche gründen. Ein ταβουλλάριος kontrolliert den alten περιορισμός und errichtet einen neuen mit Korrekturen (80,30–31: ... σχοινία εὗρον μετρήσας δεκατέσσαρα ἀνθ' ὧν ὁ περιορισμὸς δηλοποιεῖ σχοινίων δεκατριῶν). Der Tauschvertrag Nr. 76 beendet die ständigen Konflikte bezüglich eines an das Metochion des Chòrtaitu-Klosters grenzenden Grundstücks im Besitz Ivirons in Thessalonike. Wie so oft wird als Ursache für die Feindseligkeiten der Einfluß des Bösen genannt (69,30 τὴν κακουργίαν καὶ ἐνέδραν τοῦ μισανθρώπου Σατᾶν und 51 φθόνῳ τοῦ δαίμονος; 76,30 τῷ βασκάνῳ καὶ ἐχθρῷ τῆς σωτηρίας ἡμῶν).

Eine Art zeitlich begrenztes Charistikariat begründet die vorübergehende Abtretung des Metochions des hl. Klemens in Thessalonike an Nikolaos Kamudes (Nr. 60). Dem Vertragspartner werden die Einkünfte des Metochions überlassen, als Gegenleistung verpflichtet er sich zu weitgehenden Renovierungsarbeiten. Die in Kloster-, vor allem Stifterurkunden häufig anzutreffende Phrase ἐκ βάθρων ἀνεγείρειν, in der man oft verleitet ist, die Errichtung eines Kirchenneubaus zu sehen, heißt hier (Z. 12) „von Grund auf sanieren, generalsanieren", da es sich um die einsturzgefährdete Kirche und baufällige Kellia handelt – ἐπείπερ ταχεῖαν πτῶσιν ἀπειλεῖ καὶ τὰ ... κελλία πολλῆς περιποιήσεως δεόμενα).

Mittels Schenkungen (in beiden Fällen Liegenschaften) sichern sich die Wohltäter ihr Seelenheil und das Totengedenken durch die Mönche (71,15–16). Georgios Kontostephanos bedingt sich darüber hinaus die zukünftige Aufnahme von Verwandten als Mönche aus (Z. 33–43). In Urkunde 81, Z. 22ff. wird ausdrücklich die Eintragung der Namen der Stifter und deren Eltern im ψυχοχαρτίον festgelegt.

Interessant sind die Dittographien der markante Punkte in der Landschaft bezeichnenden Wörter im περιορισμός des Kaufvertrages Nr. 61: παραπόταμον (Z. 17), δρόμον (18 u. 21), ῥάχιν (Z. 20), ῥύακαν (Z. 22), ῥαχίτζιν (Z. 24), λαγκάδαν (Z. 27), wie man sie auch in anderen derartigen Grundstücksbeschreibungen finden kann (z.B. Actes d'Iviron II Nr. 35, Z. 30 στράταν; ibid. Nr. 43, Z. 25 καταπόταμον; Actes d'Esphigménou Nr. 2, Z. 32 ῥαχώνιον). In derselben Urkunde findet man viermal die Form ὀλιγῶν mit der in volkssprachlichen Texten üblichen oxytonen Betonung. Der Einfluß der gesprochenen Sprache macht sich auch an anderen Stellen bemerkbar (z.B. die 3. Ps. Sg. Aor. passiv ἠγοράστην 64,9, vgl. ibid. Z. 27; εἶμαι 71,32; εἴ τι ἐγὼ ἀφήσω νὰ ἔνιν εἰς τὸν ναόν ibid. Z. 33 u.a.).

Die zu nennenden Versäumnisse sind kaum der Rede wert: Bei dem im Kaufvertrag (Nr. 78, Z. 30) als Zeugen auftretenden ἔξαρχος τῶν μυρεψῶν handelt es sich um den Zunftvorsteher der Drogisten, nicht den der Parfumeure (vgl. Eparchenbuch, ed. Koder S. 110ff.). Im index général fehlen einige Athesaurista (für ἀ- vgl. LBG; ἀδικαίωτος 61,38; ἀκαταβάπτιστος 58,33–34; ἀνακρωτηριάστως 60,13; δεκαμοδιαῖος 67,85; διχίζω 69,39; ἐξισχύω 67,25; προσβοηθῶ 61,35.36; σύγκολλα 79,17; συμμεταμείβω 66,23; τριακονταμοδιαῖος 67,28) und andere Wörter (ἀπεντεῦθεν 66,7 und passim; ἐγκατάλειμμα 58,26; ἐγχωρίως 56,98; ἐνσεμνύνομαι 68,5; 81,16; ἐπίκοινος 84,24; εὐπρόθυμος 66,2; ἐχέκολλα [= σύγκολλα, unmittelbar anschließend] 84,3.24; καταδοχή 66,5; παραβόλως 67,46). Die Wörter Ἁγιοιαναστασῖται 54,7, ἁγιωνυμούμενος 68,5, θεομητορικός 80,4 sollten als eigene Lemmata geführt werden; αἱρετοῦμαι wurde fälschlich als Grundform statt αἱρετίζομαι angesetzt.

Abschließend kann man dem Herausgeber-Team zu seiner Leistung nur gratulieren und auf ein baldiges Erscheinen der folgenden Bände hoffen.

Martin Hinterberger

Teresa Martínez Manzano, Konstantinos Laskaris. Humanist, Philologe, Lehrer, Kopist (*Meletemata* 4). Hamburg, Arbeitsbereich Byzantinistik und Neugriechische Philologie des Instituts für Griechische und Lateinische Philologie der Universität Hamburg (in Komm. bei Carl F. Chrispeels, Bonn) 1994. XVI, 382 S., 35 Abb. ISBN 3-925793-04-9.

Konstantinos Laskaris ist als Lehrer des Griechischen im Italien der Renaissance wohlbekannt. Die von ihm verfaßte Grammatik wurde 1476 in Mailand gedruckt und wurde als Grundlage für den Griechischunterricht häufig verwendet, was durch sieben

Auflagen des Werkes im Zeitraum 1476–1500 belegt ist. Die vorliegende Arbeit entstand als Dissertation an der Universität Hamburg und wurde von A. Kambylis in die Monographienreihe der *Meletemata* aufgenommen. Ziel der inhaltsreichen Arbeit ist eine Zusammenfassung des Wirkens des gelehrten Byzantiners in drei Hauptabschnitten: der Rekonstruktion der Biographie, der Wertung des Konstantinos Laskaris als Humanist, Philologe und Lehrer und einer Übersicht über die Tätigkeit des Lehrers als Kopist und Handschriftensammler, wofür Frau Martinez Manzano ein reicher Bestand an Manuskripten in Madrid (Biblioteca Nacional) zur Verfügung stand.

Laskaris wurde 1434 geboren und verbrachte die Jahre bis 1453 in Konstantinopel, wo er Schüler des Johannes Argyropulos war, der ebenfalls in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s als Kopist und Lehrer in Italien wirkte; nach einem Aufenthalt in Thessalien und Kreta ist er seit 1460 in Mailand belegt, weilte aber wohl auch in Florenz. 1465 wird er als Professor für Rhetorik nach Neapel berufen, seit 1466 weilt er in Messina. In dieser Stadt lehrt er 1481 auch Latein, eine Einladung nach Mailand wird im Jahre 1488 abgelehnt.

Vielseitig waren die Interessen dieses Byzantiners, wie aus dem umfangreichen Abschnitt II des Buches hervorgeht: Laskaris befaßte sich mit der Orphischen Literatur, verfaßte Prolegomena zur Rhetorik, sammelte Werke der byzantinischen Historiographie und verfaßte eine Epitome des Johannes Skylitzes. Für diese Unternehmung diente der Madrider Skylitzes als Grundlage. Eine Sammlung von Sprichwörtern beruht auf der Suda, wobei der *Vat. gr. 1296* herangezogen wurde. Die Ordnung dieser Kompilation weist unter dem Buchstaben E einen Eintrag unter Αἰθίοπας auf, was durch die byzantinische Aussprache zu erklären ist. Unter den Briefen findet sich ein Schreiben des Humanisten an einen Bruder Johannes, der mit Giovanni Crastone identifiziert wird, dem Übersetzer der Epitome des Konstantinos Laskaris in das Lateinische.

Ein Schwerpunkt des Nachlasses des Byzantiners sind grammatikalische Schriften, wobei die Grammatik in ihrer Entstehungsgeschichte die Bedürfnisse des Unterrichts widerspiegelt. Bei der Diskussion der Vorlagen muß die Frage offen bleiben, ob Laskaris das Werk des Apollonios Dyskolos direkt oder über die Grammatik des Theodoros Gazes benützte. Als Druckvorlage für die Edition des Jahres 1500 bei Aldus Manutius könnte der *Vat. gr. 1401* gedient haben, eine Abschrift des Jahres 1494 mit Notizen von der Hand des Humanisten.

Im dritten Hauptteil ihrer Arbeit stellt die Verf. die Handschriften des Konstantinos Laskaris zusammen; sie konnte dabei auf die publizierten Bände des Repertoriums der griechischen Kopisten zurückgreifen und übernimmt den Nachweis der subskribierten Manuskripte durch ein * vor der Signatur. Eindrucksvoll ist die Anzahl von 149 Codices, in denen sich die Hand des Byzantiners nachweisen läßt. Unter den Mitarbeitern ist der Schüler Manuel zu nennen, dazu kommen Kosmas Trapezuntios und Philippos Rhodios. Bei der Erörterung des *Matr. 4612* ist wohl bei der Unterschrift statt Μιχαὴλ Σουλιάρδος ἐγρ(ά)φ(η) zu lesen: Μιχαὴλ Σουλιάρδος ἔγρ(α)φ(ε) (zu S. 304, A. 50). Eine knappe Darstellung der Entwicklung der Schrift des Laskaris, die Erörterung des lateinischen Duktus und eine genaue Beschreibung von Handschriften aus der Bibliotheca Vaticana runden diesen Abschnitt ab, wobei gerade für noch nicht in modernen Katalogen erfaßte Manuskripte die Angabe kodikologischer Daten sehr verdienstvoll ist.

Dokumentiert wird die Schrift des Humanisten durch einen Abbildungsteil, wobei nicht immer alle Einzelheiten zu sehen sind. Abb. XV, XVI, XXVIII und XXIX zeigen das Zusammenwirken des griechischen Kopisten mit einem westlichen Illuminator, der die Initialen eingefügt hat, was etwa auch bei Handschriften des Georgios Hermonymos zu beobachten ist. Erschlossen wird die inhaltsreiche Studie durch ein Register der Hand-

schriften und der Namen – die Hinweise auf weitere Fragestellungen erlauben den Wunsch, daß die Verf. ihre Forschungen am Oeuvre des Konstantinos Laskaris fortsetzen möge.

Ernst Gamillscheg

Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften. Unter dem Patronat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zu Wien herausgegeben von Otto Demus †. Redaktion: Irmgard Hutter. Band 4: Irmgard Hutter, Oxford, Christ Church. 1: Textband; 2: Tafelband (*Denkmäler der Buchkunst* 9, 1. 2). Stuttgart, A. Hiersemann 1993. XLIV, 195 S., 1 Farbtaf.; XIII S., 11 ganzseitige Farbtaf. (unpag.), 754 Schwarz-Weiß-Abb. auf 252 S. ISBN 3-7772-9225-7. DM 480,– + DM 540,–.

Wenn zwischen dem Erscheinen des dritten (1982)[1] und des vorliegenden vierten (1993) Bandes des von Irmgard Hutter betreuten „Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften" (*CBM*) mehr als doppelt so viel Zeit verstrichen ist als zwischen der Drucklegung des ersten (1977) und des dritten Bandes, so wird das nur einen oberflächlichen Benützer des vierten Bandes verwundern, der nicht zur Kenntnis nimmt, welch gewaltigen qualitativen Fortschritt das Unternehmen seit dem Jahre 1977 genommen hat: Was Hutter mit dem vierten, den illuminierten griechischen Handschriften des Christ Church College zu Oxford[2] gewidmeten Doppelband (Text/Tafeln) des *CBM* geleistet hat[3], kommt – wenn man von der unter kunsthistorischen Aspekten nicht vorrangigen Texterfassung bis ins letzte Detail absieht – nahe an eine allen modernen Ansprüchen genügende Vollkatalogisierung heran, ja übertrifft eine solche in so manchen Punkten bei weitem – nicht jedes der in der jüngeren Vergangenheit abgeschlossenen Katalogisierungsprojekte kann etwa auf eine so präzise und eingehende Sammlungsgeschichte verweisen, wie sie Hutter zu den griechischen Beständen von Christ Church zu Papier gebracht hat (XXVII–XLIV). Dieser einleitende Abschnitt ist für jeden, der sich mit griechischen Codices und ihren „Wanderungen" beschäftigt, eine anregende Lektüre. Und wenn sich Hutter dabei Gedanken über „seßhafte und reisende Handschriften" macht (XXIXff.) bzw. den ebenso treffenden wie köstlichen Ausdruck „Handschriftentourismus" prägt, so ist dies ein nachhaltiger Beweis dafür, wie sehr sie sich in den vergangenen Jahren in Fragen der „Handschriftenkunde" (im ursprünglichen und weitesten Sinn) eingearbeitet, nein: eingelebt hat.

Um die Ergebnisse von Hutters Einleitung kurz zu resümieren: Die 79 byzantinisch-griechischen Codices in Christ Church (55 werden im vorliegenden Band präsentiert)

[1] Zu diesem vgl. die Besprechung von W. Hörandner, in: *JÖB* 35 (1985) 323–324 (für den zweiten Band vgl. *JÖB* 33 [1983] 422–424).

[2] Nur zur Erinnerung: Bd. I–III des *CBM* erschlossen die Bestände der Bodleian Library zu Oxford.

[3] Ursprünglich bestand der Plan, im vierten Band des *CBM* die illuminierten griechischen Handschriftenbestände der Bibliotheken aller Colleges in Oxford zu erfassen, doch erwies sich das Material in Christ Church als so umfangreich, daß dafür ein eigener Band vorgesehen werden mußte; die Fonds der übrigen Oxforder Colleges sollen in absehbarer Zeit in *CBM* V vorgelegt werden (vgl. Hutter IX).

stammen ohne Ausnahme aus dem Besitz des Erzbischofs von Canterbury, William Wake (1657–1737), der sie seinem ehemaligen College in Oxford testamentarisch hinterließ. Mit dem Sammeln griechischer Handschriften hatte Wake in relativ späten Jahren begonnen. Die erste Erwerbung stammt aus dem Jahre 1724, als ihm Nikolaos Maurokordatos, Fürst der Walachei, den Cod. Christ Church (im folgenden Ch. Ch.) gr. 26 als Geschenk übersandte. 1727 erreichten Wake drei Handschriften aus dem Pantokrator-Kloster auf dem Berge Athos. Zwei große „Wellen" fallen ins letzte Lebensjahrzehnt Wakes: Um 1730 kamen mindestens 27 (wenn nicht 32) Codices aus Konstantinopel[4], um 1735 wenigsten 34 Handschriften aus Griechenland und vom Berge Athos. Auffällig ist dabei, daß sich in Wakes Sammlung keine süditalienischen Codices nachweisen lassen – weder in Süditalien geschriebene noch in Süditalien erworbene. Ebenso bemerkenswert ist der Umstand, daß sich unter Wakes griechischen Handschriften so gut wie ausschließlich theologische Texte, keine Werke profaner Autoren befinden; das Schwergewicht liegt auf griechischen Codices des Neuen Testaments – ein Faktum, das Hutter (XLIff.) sehr ansprechend mit einem Interesse des Erzbischofs von Canterbury für die von Richard Bentley, dem Master des Trinity College in Cambridge, in Angriff genommene kritische Edition des Neuen Testaments in Verbindung bringt.

Die Präsentation der 55 von Hutter vorgelegten illuminierten griechischen Codices aus Christ Church – die Palette reicht von Luxusevangelien bis zu Handschriften mit bescheidenster oder sogar primitivster Ausstattung[5] – folgt *grosso modo* dem bereits im dritten Band des *CBM* bewährten Muster von Text- und Tafelband, so daß hier nicht näher auf den Aufbau der Beschreibungen eingegangen werden muß[6]; im allgemeinen dürfte der Abschnitt „Bemerkungen" an Umfang etwas zugenommen haben, sicherlich nicht zum Nachteil der Publikation, zumal aus den „Bemerkungen" bisweilen kunstvoll, *en miniature* gearbeitete Essays werden, in denen Hutter auch (kunsthistorische, paläographische oder

[4] Hutter betont zu Recht eine mögliche Vermittlerrolle des in Konstantinopel residierenden Patriarchen von Jerusalem, Chrysanthos Notaras, und des Chaplain der britischen Botschaft in Konstantinopel, Thomas Payne (XXXIXff.). Wenn sie in diesem Zusammenhang auch auf die Kontakte zwischen einer temporären Abspaltung der anglikanischen Kirche, den „nonjurors", und der orthodoxen Kirche, im besonderen auf die etwas zwielichtige Figur des Metropoliten der Thebaïs, Arsenios, eingeht, so lesen sich ihre Ausführungen vielleicht nicht so amüsant wie die entsprechende Darstellung bei St. Runciman, The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge 1968, 310ff., sind aber seriöser erarbeitet und rücken so manches Detail ins richtige Licht.

[5] Im Falle des Evangelisten Matthäus auf f. 58v des Cod. Ch. Ch. gr. 17 (Nr. 14; vgl. Abb. 234) spricht Hutter (43) zutreffend von einer „subkünstlerischen Kontamination verschiedenster Evangelistentypen", im Falle des Cod. Ch. Ch. gr. 56 (Nr. 54) von einem „Minimalprogramm" im Dekor – und die „nur dem praktischen Zweck der leichten Benutzbarkeit, nicht ästhetischen Ansprüchen dienende Ausstattung ... ist derb und phantasielos gezeichnet" (158) (*en passant*: Diese phantasielose Ausstattung stammt von der Hand des Ioannes Chortasmenos/Ignatios von Selybria, ein Faktum, auf das noch zurückzukommen sein wird).

[6] Vgl. dazu die in A. 1 dokumentierten Rezensionen von W. Hörandner; s. auch Hutters „Erläuterung der Handschriftenbeschreibung" (XXI–XXIV).

kodikologische) Fragen allgemeinerer Art erörtert[7]. Zwei Anregungen rein formaler Art seien dem Referenten – vielleicht als Orientierungshilfe für kommende Bände des *CBM* – gestattet. Zum ersten: Der Autorin ist es zwar weitestgehend gelungen, ihre Deskriptionen auch vom Druckgraphischen her gut und übersichtlich zu gliedern; nur in manchem Detail tut sich der Leser doch nicht ganz leicht: Der Cod. Ch. Ch. gr. 4 (Nr. 2) etwa enthält laut Schlagzeile „Johannes Chrysostomos et al., Homilien" (4). Wer nun wissen möchte, wer mit diesen „alii" gemeint ist, muß mit scharfem und geduldigem Auge lesen, bis er auf f. 234ʳ Amphilochios von Ikonion, auf f. 252ʳ Georgios von Nikomedeia und auf f. 266ᵛ Gregorios von Antiocheia findet (5); eine drucktechnische Hervorhebung dieser Autorennamen (etwa durch den Gebrauch von Kapitälchen) und die Verwendung von differenzierenden Strichlängen bei der Absetzung einzelner Blöcke innerhalb eines geschlossenen Absatzes könnten hier Abhilfe schaffen. Analoges gilt für den Abschnitt „Schrift", dem der Referent aus begreiflichen Gründen besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Hutter geht hier mit einem inzwischen bewundernswert profund gewordenen Fachwissen auf die im jeweiligen Codex verwendeten Schrifttypen ein (z. B. Minuskel [mit genauer Klassifizierung und Präsentation aller notwendigen Details], Alexandrinische Auszeichnungsmajuskel, Konstantinopolitanische Auszeichnungsmajuskel, Epigraphische Auszeichnungsmajuskel[8]) – nur wenn sich ein Benützer des *CBM* vornehmlich über Auszeichnungsmajuskeln informieren will, gilt das bereits für die Autorennamen Gesagte: Er muß mit scharfem und geduldigem Auge lesen, bis er den ihn interessierenden Passus findet. Da eine Gliederung des Abschnitts „Schrift" durch Absätze nicht in Frage kommt – Absätze dienen hier, durchaus einleuchtend, zur Abhebung verschiedener Schreiber oder zur Abhebung zeitlich disparater Bestandteile des Buchblocks –, könnte man an eine Hervorhebung dieser „Schlagworte" durch Kursivdruck denken. Gewiß würde das Druckbild durch die beiden angeregten Maßnahmen etwas unruhiger werden; die Lesbarkeit würde aber eindeutig steigen. – Zum zweiten: Bei leichten Lagenanomalien – vgl. etwa Teil II des Cod. Ch. Ch. gr. 2 (Nr. 46) – entscheidet sich Hutter für eine Lagenformel „8 (10–2: je 1 Bl. fehlt vor f. 68 und 71: 73)" (*scil.* ohne Textverlust) (129). Der Referent würde eine Lagenformel „8 (6+1+1: f. 68 und f. 71 mit Stützfalz eingehängt)" bevorzugen, auch vom Technischen her

[7] Vgl. etwa ihre vom Cod. Ch. Ch. gr. 63 (Nr. 50) ausgehenden Überlegungen zum „Bild des Hodegon-Scriptoriums" mit den zutreffenden Beobachtungen zu „Hodegon neben Hodegon" bzw. „Hodegon nach Hodegon" („... da im verarmten, sterbenden Byzanz keine Konkurrenz mehr entstehen konnte, kam es nicht mehr zu einer neuerlichen Ablöse in der Modellfunktion: dem Hodegon-Stil standen die nächsten Jahrhunderte offen" [141]).

[8] Mit der Verwendung des Ausdrucks „Auszeichnungsmajuskel" würde der Referent im übrigen etwas sparsamer umgehen, als dies Hutter tut, vor allem bei Produkten spätbyzantinischer Jahrhunderte. So ist etwa das, was der Cod. Ch. Ch. gr. 1 (Nr. 45; vgl. Abb. 585–595) in den Überschriften bietet, kaum als „Alexandrinische Auszeichnungsmajuskel" zu bezeichnen (Hutter [127] setzt verschämt ein „und Minuskel" hinzu): Die Minuskeln dominieren vom Optischen her (zumindest in den vorliegenden Abbildungen) über die degenerierten, nur mehr vage an die Alexandrinische Auszeichnungsmajuskel erinnernden Majuskelformen; auch der Einsatz der Bezeichnung „Epigraphische Auszeichnungsmajuskel" (vgl. z. B. zum Cod. Ch. Ch. gr. 8 [Nr. 28; vgl. Abb. 380–385; Hutter 76]) wäre nach dem Dafürhalten des Referenten eher zu vermeiden, wenn damit Buchstabenformen gemeint sind, die ausschließlich als Initialen Verwendung finden.

(ganz abgesehen davon, daß Teil II des Cod. Ch. Ch. gr. 2 so gut wie ausschließlich aus Quaternionen besteht und keine Quinionen kennt): Das Format dieses Teils der Oxforder Pergamenthandschrift aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts ist relativ beachtlich: 315 × 250/255 mm. Das bedeutet, daß man bei der Herstellung des Codex für ein Doppelblatt ein Pergamentstück in der Größe von mindestens 510 × 315 mm benötigt hat – und unbeschädigtes Pergament guter Qualität (die Hutter [130] dem Beschreibstoff des Hauptteils des Cod. Ch. Ch. 2 bescheinigt) war im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts (so der Datierungsvorschlag bei Hutter, dem der Rezensent durchaus zustimmt) keine Selbstverständlichkeit mehr. Bei manchen Lagen reichte das gute Pergament nur für die Anfertigung von drei Doppelblättern (im gegenständlichen Fall: ff. 66/73, 67/72, 69/70), für die ff. 68 und 71 verwendete man Pergamentreste, die nur mehr ein Einzelblatt ergaben, und hängte diese Einzelblätter mit Stützfalzen in den Lagenverband ein. – Doch diese Beobachtungen betreffen, wie schon gesagt, reine Formalia.

Zum Inhalt: Die älteste der von Hutter in *CBM* IV erfaßten Handschriften ist Cod. Ch. Ch. gr. 7, ein in Konstantinopel im ausgehenden 10. Jahrhundert entstandener Gregorios von Nazianzos-Codex von hohem ästhetischen Rang mit breiten Ornamenttoren als Titelrahmen und einer Zierinitiale am Beginn jeder Rede (Nr. 1; 1–4; Abb. 1–13, 15–18); die Illumination ist sorgfältig in Gold und Deckfarben ausgeführt. Daran schließt sich Cod. Ch. Ch. gr. 4 (Nr. 2; 4–8; Abb. 19–47) vom Ende des 10./Anfang des 11. Jahrhunderts (Ioannes Chrysostomos, Amphilochios von Ikonion usw.) mit Ornamenttoren und Ornamentleisten in buntem Palmetten-Laubsägedekor («stile blu») und mit einer großen Anzahl von figuralen Initialen, unter denen sich auch einige genrehaft-witzige Tierinitialen finden. Die älteste datierte illuminierte Handschrift in Christ Church liegt im Cod. Ch. Ch. gr. 15 (Nr. 11; 31–35; Abb. 181, 183–206) vor, geschrieben im Juni 1068 von einem Mönch Leontios des (wahrscheinlich nicht hauptstädtischen) Klosters τοῦ Ἑξηκονταγένους. Auffällig ist, daß im Kolophon das Eingreifen der Stifter mit dem Verbum (in normalisierter Transkription) ἀνεκαινίσθη (... δι' ἐπιμελείας καὶ συνδρομῆς κτλ.) charakterisiert wird. Diesem merkwürdigen Faktum widmet Hutter (33) ebenso durchaus überzeugende Überlegungen wie der Tatsache, daß in der „Kaiserdatierung" der Subskription nicht nur Rhomanos IV. Diogenes und seine Frau Eudokia, sondern auch seine Stiefsöhne, die Dukas-Sprosse Michael (VII.), Andronikos und Konstantios (als πορφυρογέννητοι καὶ αὐτοκράτορες Ῥωμαίων), apostrophiert werden; Hutter spricht zu Recht von einem geradezu „legitimistischen Charakter des Kolophons, der zweifellos von einem entschiedenen Dukas-Anhänger verfaßt wurde" (32).

Unter den kunsthistorisch besonders bedeutenden Handschriften der Christ Church-Bestände sticht besonders das prachtvolle komnenische, dem sogenannten „Kokkinobaphos-Skriptorium" entstammende Tetraevangelium Ch. Ch. gr. 32 (Nr. 24; 64–69; Abb. 345–356; Farbtafeln III und IV) hervor, zu dem Hutter auf Grund der sorgfältigen Lektüre und Interpretation verschiedener Eintragungen auf dem ursprünglich leeren Nachsatzblatt f. 287ʳ (Abb. 345) wichtige neue Erkenntnisse erzielen kann: Es wurde 1139 oder kurz davor für Isaakios Komnenos (einen Sohn der Eudokia Komnene, der jüngsten Tochter des Kaisers Ioannes II. Komnenos, und des Theodoros Batatzes) geschrieben – offensichtlich als Geschenk anläßlich der Geburt des Isaakios; es diente, wie die Eintragungen der Geburten seiner Kinder, Eudokia, Theodoros und Maria, zeigen, gleichsam als „Familienbibel". Trotz des exquisiten und hochwertigen Charakters der Handschrift wurden auffälligerweise für zwölf Lagen Pergamentblätter verwendet, die schon für einen anderen, mehr als doppelt so großen Codex liniert worden waren. Das jetzt um 90° gedrehte, noch deutlich sichtbare alte Linienschema wirkt bei einer „Luxushandschrift" einiger-

maßen störend (vgl. etwa Abb. 354 und 355). Hutter bezieht in diesem Zusammenhang gegen J. C. Anderson Stellung, der dieses erstaunliche Phänomen ebenfalls gesehen hatte, aber in den zur Diskussion stehenden Blättern Pergament sehen wollte, das ursprünglich für den Serail-Oktateuch (Cod. Constantinop., Topkapı Sarayı Müzesi gr. 8) vorbereitet worden sei – eine Ansicht, die Hutter zu Recht verwirft[9]. – Zu äußerst bemerkenswerten Leistungen der Produktion illuminierter griechischer Handschriften sind ferner Cod. Ch. Ch. gr. 24 (Nr. 36; 99–106; Abb. 483–502; Farbtafel V), ein Tetraevangelium, am Ende des 13. Jahrhunderts in Konstantinopel entstanden, und Cod. Ch. Ch. gr. 25 (Nr. 44; 122–126; Abb. 573–584; Farbtafeln II und VI–IX), ebenfalls ein Tetraevangelium, zu zählen. Im Falle der letztgenannten Handschrift gelingt es Hutter, durch die richtige Interpretation von Eintragungen auf f. 4ʳ (Abb. 583) einige gravierende Mißverständnisse der früheren Forschung (z. B. bei I. Spatharakis) zu korrigieren: Indem sie den Auftraggeber (mit Hilfe von Urkunden aus dem Patriarchatsregister von Konstantinopel) korrekt mit dem Erzbischof Nikolaos von Bizye identifiziert, kann sie dieses Meisterwerk palaiologischer Buchkunst auf die Jahre um 1315–1317 datieren. Ebenso souverän wie die drei originalen Evangelistenbilder – Johannes auf f. 225ᵛ ist eine Ergänzung des 16. Jahrhunderts – ist die kunsthistorische Einordnung, die Hutter diesem Tetraevangelium gibt, wenn sie vor allem seine „Emanzipation vom Zwang vorgegebener Typisierungen" hervorhebt und im Cod. Ch. Ch. gr. 25 eine „Reaktion auf das modische, archaisierend-mimetische Verhalten" und „auf die angestrengte Re-Edition geschätzter Cimelien" sieht.

Unter den sonstigen von Hutter behandelten illuminierten griechischen Handschriften von Christ Church befindet sich noch eine Reihe weiterer kunsthistorisch durchaus bemerkenswerter Werke, auch wenn sie in keiner Weise an die außerordentliche Qualität der drei soeben genannten Codices heranreichen. Manches andere ist Durchschnitt, einiges hingegen von kläglich tiefem Niveau. Auch wenn eine konservativ-traditionelle Richtung der Kunstgeschichte anderer Meinung sein mag, so ist doch die Aufnahme auch derartiger „subkünstlerischer" Werke in das *CBM* (und ihre gewissenhafte Dokumentation im Tafelteil) vorbehaltlos zu begrüßen: Nur so kann ein gewiß bescheidener, aber nicht zu unterschätzender Beitrag zur Erweiterung der Materialbasis für die zukünftige kunsthistorische Forschung geleistet werden. Darüber hinaus stellt die umsichtige Behandlung derartiger Codices durch Hutter der Byzantinistik als Gesamtfach wertvolle zusätzliche Informationen zur Verfügung. Nur zwei besonders signifikative Beispiele: Dem Lektionar Ch. Ch. gr. 23 (Nr. 9; 26–29; Abb. 149–168) aus der Mitte des 11. Jahrhunderts – eine im übrigen auch unter rein kunsthistorischen Aspekten durchaus beachtenswerte Leistung – entnimmt Hutter (27; s. auch Abb. 168) zwei bisher völlig unbekannte Nachrichten zum Urgroßvater des Kaisers Michael VIII. Palaiologos; sehr ansprechend auch ihre Vermutung, in dem Stifter der Handschrift, dem σπαθάριος und χρυσόγραφος Konstantinos Cheimones, einen Mitarbeiter der Kaiserkanzlei zu sehen, der für die Mundierung kaiserlicher Auslandsbriefe in Goldtinte zuständig war; und absolut korrekt ist ihre Datierung der Handschrift in die Mitte des 11. Jahrhunderts (Gregory und Aland wollten den Cod. Ch. Ch. gr. 23 ins 13. Jahrhundert setzen). – Cod. Ch. Ch. gr. 56 (Nr. 54; 156–159; Abb. 737–746), ein Synaxarion, wurde, was bereits bekannt war, im September 1430 von dem namhaften Literaten Ioannes Chortasmenos, damals bereits Metropolit Ignatios von Selybria, für seine verarmte Kirche geschrieben. Der höchst bescheiden ausgestattete Codex enthält

---

[9] Durch die neuen Erkenntnisse Hutters zum Charakter der „Zweitverwendung" dieser zwölf Lagen im Cod. Ch. Ch. gr. 32 sind auch die Ausführungen des Rezensenten in *BZ* 84/85 (1991/1992) 510(f.), A. 47, zu modifizieren.

aber von der Forschung bisher nicht beachtete autographe Gedichte des Chortasmenos, etwa auf die Gründung Konstantinopels, auf die Wunderquelle in der Kirche der Theotokos τῆς Πηγῆς oder auf Wunder in der Theotokos-Kirche ἐν τῷ Νεωρίῳ[10]. Mehr noch: Eine Eintragung auf f. 403ᵛ (Abb. 739) datiert das Ableben des Chortasmenos auf den 4. Oktober 1431 – noch bis vor kurzem vermutete man (vgl. *PLP*, Nr. 30897), daß Chortasmenos bis 1436/1437 gelebt habe.

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte hervorgegangen sein, daß der vierte Band des *CBM* in den Augen des Referenten eine vorbildliche Leistung darstellt und als Publikation zu werten ist, in der sich in exemplarischer Weise kunsthistorisches und byzantinistisch-paläographisch-kodikologisches Fachwissen verbinden[11]. Der Rezensent geriete in arge Schwierigkeiten, wenn er einen byzantinistischen Kunsthistoriker namhaft machen sollte, der sich in paläographisch-kodikologischer Hinsicht an jenem Standard messen ließe, den Hutter in *CBM* IV erreicht hat, und er kennt keinen, aber wirklich keinen „Vollbyzantinisten", der das kunsthistorische Repertoire auch nur annähernd so souverän beherrschte wie Hutter[12]. Natürlich ließe sich in einigen winzigen Kleinigkeiten, etwa bei den Transkriptionen von Kolophonen oder Besitzervermerken, die eine oder andere Verbesserung anbringen[13] – aber erstens finden sich (angesichts des oft ruinösen Zustandes

---

[10] Vgl. dazu jetzt H. Hunger, Aus den letzten Lebensjahren des Johannes Chortasmenos. Das Synaxarion im Cod. Christ Church gr. 56 und der Metropolit Ignatios von Selybria. *JÖB* 45 (1995) 159–218.

[11] In einem einzigen Punkt fand der Referent in dem vorliegenden Band eine „unbyzantinische" Denkstruktur: Bei der Behandlung der eigenwilligen, auf niedrigem Niveau stehenden Ausstattung des Cod. Ch. Ch. gr. 17 (Nr. 14; 42–45; Abb. 231–265), einem Lektionar aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, spricht Hutter (43) die Vermutung aus, die Handschrift müsse „in einer Provinz des byzantinischen Ostens" entstanden sein. Der Byzantinist, der bei einer derartigen Aussage etwa an Kappadokien oder an Kilikien denken würde, ist dann einigermaßen erstaunt, wenn Hutter (sicherlich zu Recht) den Codex in die Epeiros verweist und Einflüsse süditalienischer Buchproduktion aufzeigt – die Epeiros empfindet der Referent als Provinz des byzantinischen Westens. Die Formulierung „byzantinischer Osten" findet sich übrigens bei Hutter mehrmals, offensichtlich in tautologischer Verwendung (Byzanz [in seiner Gesamtheit] = Osten); sollte hier ein Versuch vorliegen, „byzantinisch-östliche" Codices von „(byzantinisch-)süditalienischen" Handschriften abzuheben? Wenn ja, dann ist nach dem Dafürhalten des Rezensenten dieser Versuch (sprachlich und sachlich) nicht geglückt.

[12] Das zeigt sich auch in einem an sich rein formalen Detail: Das Register der publizierten und zitierten Handschriften (176–181) umfaßt mehr als fünf großformatige Druckseiten und weist eine außergewöhnlich hohe Zahl von Vergleichshandschriften auf, die Hutter in *CBM* IV herangezogen hat (nicht nur bei der Diskussion stilistischer Fragen, sondern auch zur Absicherung der von ihr vorgeschlagenen Datierungen) – eine derartige Menge an Vergleichsbeispielen im Gedächtnis parat zu haben, ist eine bemerkenswerte Leistung.

[13] Manche dieser Versehen mögen auch bloße Druckfehler sein, die Hutter überlesen hat. – Zu verbessern wäre etwa in folgenden Fällen: Cod. Ch. Ch. gr. 15 (Nr. 11), Besitzvermerk auf f. 218ʳ (32; Abb. 182) (kursiv gesetzter Text bei Hutter ausgelassen): (...) κ(αὶ) ἥτις ἀποξενό(σει) αυτ(*ήν) ἐχέτο τὰς ἀρᾶς τῶν ·τ̄·ι̅·η̄·* | *τοῦ* ἁγίου (κτλ.). – Cod. Ch. Ch. gr. 32 (Nr. 24), Notiz b) auf f. 287ʳ (65; Abb. 345): Die Geburtsnotiz der Eudokia Komnene ist in der Tagesangabe ἡμέρ(α) β′ von Hutter richtig gelesen, aber von ihr mit „Dienstag,

derartiger Eintragungen) auch in rein paläographisch-kodikologischen Fachpublikationen analoge Versehen, und zweitens spricht es für Hutters wissenschaftliche Redlichkeit, daß sie sich nicht scheute, all diese Subskriptionen und die für die Provenienz eines Codex wichtigen Marginalien im Tafelband in entsprechenden Abbildungen zu dokumentieren (und sich so der Gefahr einer womöglich beckmesserischen Kritik von paläographischer Seite auszusetzen).

Irmgard Hutter hat den vierten Band des *CBM* dem Andenken ihres im November 1990 verstorbenen Lehrers Otto Demus, des *spiritus rector* des „Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften", gewidmet. Otto Demus wäre sicherlich stolz und zufrieden gewesen, wenn er den Druck des vorliegenden Bandes gesehen hätte, und die Fachwelt hat Irmgard Hutter zu bitten, den einmal eingeschlagenen Weg im Sinne des Erbes von Otto Demus fortzusetzen.

Otto Kresten

Michele Piccirillo – Eugenio Alliata, Umm al-Rasas, Mayfa'ah I. Gli scavi del complesso di Santo Stefano (*Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior* 28). Jerusalem, Studium Biblicum Franciscanum 1994. 376 S. m. zahlr. teilw. farbigen Abb., 3 Faltkt., 1 gef. Pl. in Tasche. 4°.

Der Komplex der Stephanuskirche zu Umm al-Rasas wird durch eine Inschrift auf dem Mosaik der Kirche als Kastron Mefaa bezeichnet, welches durch Eusebios im Onomastikon 128,21 mit dem im Alten Testament mehrmals genannten Mefaat, der Stadt des Stammes Juda, identifiziert wird. Der Komplex in der Anlage eines *castrum* enthält zwei mit Mosaiken überaus reich verzierte und inschriftlich genau datierte Kirchen von basilikalem Typus. Ihre Mosaiken dürfen nach der Madabakarte wohl als das bedeutendste Monument Palästinas für die Topographie des Heiligen Landes gewertet werden. Der verschwenderische Reichtum der Buchausstattung soll der Bedeutung des Monuments gerecht werden.

1. Kirche des Bischofs Sergios von 587. Der Bischof hat sich im Tondo zwischen zwei Lämmern inmitten von Granatapfelbäumen im Presbyterium verewigt. Die beiden langen Seitenschiffe enthalten lediglich Ornamentfriese. Im Mittelschiff umläuft eine Weinranke mit bukolischen Pflanzen, Bauwerken und Tieren in den Rundungen ein zentrales Feld, in welchem eine breit angelegte Weinranke mit ihren geometrischen Rundungen Bauwerke, Figuren und bukolische Motive, aber auch Personifikationen der Elemente beherbergt.

12. Oktober 1170 (a. m. 6679)" falsch aufgelöst; es muß Montag heißen (im Jahre 1170 fiel der 12. Oktober in der Tat auf einen Montag). – Cod. Ch. Ch. gr. 39 (Nr. 39): Im ersten Vers des Kolophons des Schreibers Gerasimos Maniakes auf f. 309ᵛ (112; Abb. 517) fehlt vor Χ(ριστ)ὲ ein ⁷Ω (nur so wird übrigens der Zwölfsilber vollständig). – Cod. Ch. Ch. gr. 71 (Nr. 43), Monokondylion auf f. 305ᵛ (121; Abb. 568) (die folgenden Angaben nicht in diplomatischer Transkription): Direkt nach Ἰωάσαφ ist noch ein του zu lesen (das Hutter an falscher Stelle einordnet) – etwas auffällig, weil ἱερομόναχος (Hutter akzentuiert – auch an anderen Stellen – irrig ἱερομοναχός) offensichtlich im Nominativ folgt; danach ist vielleicht noch ein ἐλάχιστος zu lesen; für den Rest muß der Referent so wie Hutter kapitulieren.

Nach Osten endet das Mittelfeld in einem Baumfries, in dessen Lücken die Bildnisse der inschriftlich benannten Stifter erscheinen.

2. Die Kirche des heiligen Stephanos stammt aus dem Jahr 756, sie zeigt in den beiden Seitenschiffen ebenfalls Ornamentteppiche, allerdings mit vegetabilen und bukolischen Motiven. Das große Mittelfeld beherbergt eine Ranke mit bukolischen Darstellungen in den Rundungen. Um das Mittelfeld verläuft auf schwarzem Grund eine nilotische Landschaft mit Darstellungen aus dem Nilleben sowie an markanten Punkten mit Ansichten inschriftlich genannter Städte Ägyptens entlang des Nils. Zusätzlich werden das Rankenfeld und die dieses umlaufende nilotische Landschaft von zwei seitlichen Folgen von Stadtansichten flankiert, welche durch Inschriften benannt sind, und zwar im nördlichen Fries Städte aus Transjordanien, im südlichen hingegen aus Palästina. Der nördliche Fries endet im Kastron Mefaa, also im Komplex der Stephanuskirche.

Natürlich ist die Madabakarte in ihren zahlreichen Sinnbezügen und symbolischen Deutungen wesentlich reicher in der Aussage; hier allerdings sind die topographischen Angaben genauer, sie werfen – wie üblich bei einem solchen Thema – die Frage nach dem Realitätsgrad der dargestellten Bauwerke auf. Piccirillo hat wohl die hierfür immer wieder bemühten Monumente mit den kontroversiellen Deutungen in der Literatur von Sant' Apollinare Nuovo zu Ravenna bis zum Utrechtpsalter und Ashburnhampentateuch bemüht und auch zu Hilfskonstruktionen Zuflucht gesucht, etwa die Kombination pseudo-perspektivisch gegebener Bauwerke zu einem planimetrischen Schema. In der Deutung der Madabakakarte sprach er von Wahrzeichen; analoge Bauwerke in den übrigen Mosaiken jordanischer Kirchen wird man ebenfalls unter diesem Oberbegriff subsumieren müssen; der Realitätsgrad aber ist nur hypothetisch zu bestimmen. Das gilt auch für den Theoderichpalast zu Ravenna, der teilweise ergraben ist und pannonischen Villen entspricht; Theoderich stammte aus Pannonien; wo man aber die Portikus im Mosaikbild zu Ravenna im Palast unterbringen will, weiß ich nicht zu sagen.

Der Stil der Mosaiken gehört zur letzten Phase der Spätantike in Jordanien. Die Mosaiken zeigen aber auch neue Ansätze, welche den Muslimen das Motivmaterial geliefert haben. Die großen Felder mit ineinander verflochtenen Kreisornamenten im Diakonikon der Stephanuskirche finden sich auch im Palast des Hischam zu Kirbat al-Mafjar in Palästina, ebenfalls die verschlungenen Motive im Presbyterium der Kirche. Die Teppiche in den Seitenschiffen wurden im koptischen Mittelalter wieder aufgegriffen, etwa in der Kalotte der Südapsis zu Abu Fano; waren doch die Verbindungen von Syrien, Jordanien und Ägypten viel enger, als man bisher angenommen hatte.

Die Figuren waren in beiden Mosaiken zum überwiegenden Teil gelöscht, d.h. aus dem Mosaikzusammenhang herausgenommen, und zwar direkt nach der Fertigstellung der Stephanuskirche; man hat die leeren Stellen geschlossen und war dabei bestrebt, daß man die Beseitigung von Motiven tunlichst nicht bemerken sollte. Das können nur die Mosaizisten der Stephanoskirche getan haben. Die Kirche ist zur Zeit des Ikonoklasmus fertiggestellt, man hat aber eben zu dieser Zeit an figürlichen Darstellungen Anstoß genommen, weswegen die Künstler, welche zuvor die figürlichen Teile geschaffen hatten, diese nun beseitigen mußten. Es gibt nicht viele Monumente in Byzanz, welche die Wirkungen des Ikonoklasmus so klar zum Ausdruck bringen.

Das Mosaik der Stephanuskirche hat für das frühe Pilgerwesen ins Heilige Land außerordentliche Bedeutung; denn die beiden Streifen seitlich des zentralen Feldes führen zwei Pilgerwege vor; sie sind viel stärker an das Pilgerwesen gebunden als die vergleichbaren übrigen Mosaiken Jordaniens.

Helmut Buschhausen

Manana Džumberovna Odišeli, Spätantike und frühchristliche Mosaike in Georgien. Redigiert von Renate Pillinger und Barbara Zimmermann (ÖAW, *Schriften d. Balkan-Komm., antiquar. Abt.* 20). Wien 1995, 69 S., 27 Farb- u. 17 SW-Abb. ÖS 288,-. ISBN 3-7001-2187-3.

Die Initiative, die wichtigsten frühchristlichen Mosaiken Georgiens in einer westlichen Sprache bekanntzumachen und möglichst gut zu illustrieren, verdient volle Anerkennung. Die Originale befinden sich heute zum Großteil in Tbilisi, sie stammen zumeist aus Dzalisi und Pityus.

Es handelt sich zunächst einmal um die Mosaiken einer Villa in Dzalisi (dem Ζάλισσα des Ptolemaios), nördlich des Mṭḳvari/der Kura, im WNW von Mcχeta, der alten Hauptstadt Ostgeorgiens/Iberiens. Dort steht eine Ariadne-Dionysos-Darstellung im Mittelpunkt. Der Datierung in die 30er bis 70er Jahre des 3. Jh. widerspricht die politische Situation dieser Zeit. Starker römischer Einfluß auf Iberien wurde erst wieder nach dem Sieg des Galerius i. J. 297 und dem darauffolgenden Frieden von Nisibis möglich, was für eine Datierung ins frühe 4. Jh. spricht. Ob die Inschrift Μνήσθη Πρεῖσκος ὁ ταύτα ποιήσας (sicher ταύτα und nicht τάττα, man vergleiche nur das Y von Διόνυσος; μνήσθη ist mit der Übersetzung „gepriesen sei" doch etwas überinterpretiert) den Mosaizisten oder den Auftraggeber nennt, ist schwer zu entscheiden; dieser Priscus begegnet sonst leider nicht.

Der zweite Schwerpunkt liegt auf der Bischofsbasilika von Πιτυοῦς ὁ μέγας (georgisch Bičvinta, russisch Picunda) in Abchazien. Die wechselnde Bedeutung bzw. der Reichtum der Stadt an einem der vielen möglichen Endpunkte der „Seidenstraße" hing sehr von der weltpolitischen Lage ab; wenn südlichere Routen durch die Sasaniden behindert wurden, profitierte natürlich die nordkaukasische, was dann eine stärkere Präsenz „römischer" bzw. byzantinischer Kaufleute und Militärs zur Folge hatte. Kurz nach der Mitte des 3. Jh. dürfte diese zurückgegangen sein. Daß in der Notitia dignitatum (or. 38) in Pithia (Pityus) eine *ala I felix Theodosiana* und in Valentia (scil. Sebastopolis/Suχumi) eine *cohors I Theodosiana* sowie in Ziganne (noch etwas südlicher) eine *cohors II Valentiana* erscheint, ist ein klarer Hinweis auf eine deutliche Reorganisation der römischen Position in Abchazien in den 70er bis 80er Jahren des 4. Jh. (nach einem Hunneneinfall). Es wäre gut denkbar, daß die 2. (asymmetrische) Bischofsbasilika damals entstand, die Mosaiken, die diesen Bau schmückten, wurden aber erst in der 2. Hälfte des 5. Jh. verlegt. Die Stifterinschrift ist wohl zu lesen: ὑπὲρ – ε̣[ὐχ]ῆς Ωρ-ελ̣[κ]α̣ὶ πα[ν]-τὸ[ς το]ῦ ο[ἴ]-κο[υ αὐ-τοῦ]. Am Ende würde ich demgemäß aus Platzgründen und entsprechend der Formel ein αὐτοῦ erwarten, παντός wohl besser als παντον. Es wurde mit Recht betont, daß der Name Orel weder griechisch noch georgisch noch iranisch belegt ist; ich möchte daher ein lateinisches Aurel(ius) dahinter vermuten. Es wäre denkbar, daß der Mann neben kaukasischen auch „römische" Ahnen hatte.

Diese Inschrift befand sich unterhalb eines sehr markanten Christogramms im Altarbereich; sonst fallen bes. zwei Darstellungen des Lebensbrunnens auf, einmal mit Hirschen, Vögeln und Granatapfelbaumzweigen (im Altarbereich), einmal mit Pfauen und Vögeln (im Baptisterium); in letzterem Fall ist die Brunnenschale in ungewöhnlicher Weise mit Orantenfiguren geschmückt. Die Mauern der 3. (symmetrischen) Basilika wurden teilweise direkt auf Mosaiken gesetzt; dieser Bau könnte aus justinianischer Zeit stammen. Bei der Zerstörung der Stadt durch die Byzantiner im Rahmen der Kriege mit den Persern (541) wurde diese Basilika sicher beschädigt. Der 4. (kleinere) Bau entstand nach der Bereinigung der Lage im späteren 6. oder 7. Jh. Von dessen Mosaiken ist nur wenig erhalten. Ob Pityus jemals zum Lazenreich gehörte, ist m.E. nicht sicher; eher wird

ein Klientelverhältnis anzunehmen sein, ebenso wie dem römischen bzw. byzantinischen Reich gegenüber (was kein Widerspruch ist, denn auch die Lazen waren zumeist Vasallen der Byzantiner).

Auf S. 27–29 findet sich schließlich ein kleiner Einschub über Mosaiken der Thermen von Šuχuti (von der Autorin nicht näher lokalisiert) aus dem letzten Viertel des 4. Jh. (mit geometrischen Mustern). Hier befinden wir uns im Lazenreich, südlich des Rioni, nördlich der Supsa, im Landesinneren, in der Nähe von Lančχuti.

In den Anmerkungen wurde ein neues System versucht: Die Autorennamen erscheinen georgisch oder zyrillisch (mit Transkription, allerdings nicht in einer konsequenten Translitteration), die Titel der Bücher bzw. Aufsätze ebenfalls in der Originalschrift (mit Übersetzung), Zeitschrift bzw. Reihe dagegen sowie Erscheinungsort nur in Georgisch oder Zyrillisch! Übrigens sollte man im Serbischen genau zwischen den Zeichen für č und ć unterscheiden.

Werner Seibt

James Morganstern (Ed.), The Fort at Dereağzı and other material remains in its vicinity: from antiquity to the middle ages (*Istanbuler Forschungen* 40). Tübingen, Ernst Wasmuth 1993. XII, 181 S., 28 Tafeln, 39 Abbildungen im Text. ISBN 3-8030-1761-0.

Zu den bedeutendsten byzantinischen Denkmälern Kleinasiens zählt die Kirche von Dereağzı im Kasaba-Tal nordwestlich von Myra in Lykien. Ihr ist bereits eine Monographie von M. gewidmet[1].

Die vorliegende Sammelschrift verfolgt die Absicht, die westlich der Kirche am Eingang des nach Myra führenden Myros-Tales gelegene Festung als Bauwerk zu dokumentieren, geschichtlich zu deuten und gemeinsam mit der Kirche in das Siedlungsgebiet des Kasaba-Tales zu integrieren. Für diese Aufgabe wurden mehrere Spezialisten herangezogen. Clive Foss liefert einen Abriß der lykischen Geschichte, Wolfgang W. Wurster beschreibt die antike und M. selbst die bzyantinische Festung, Jürgen Borchhardt ein lykisches Opferrelief. Die Situation im lykischen Straßennetz skizziert David French, die Felsgräber und Sarkophage behandelt Robert A. Bridges, Jr., Günter Neumann eine lykische Inschrift. Es folgen Untersuchungen über die Ruinen nördlich der Festung (M.), die Keramik (John Rosser, Timothy E. Gregory) sowie über die Münzfunde (Gregory, Howard G. Crane) und die Kleinfunde (Gary Vikan).

Wir erhalten durch diese Sammlung ein ähnlich vollständiges Bild über die Siedlungsgeschichte einer Kulturlandschaft, wie es Borchhardt für Myra geboten hat[2].

Die gewonnenen Ergebnisse werden in der *Conclusion* (S. 161–166) von M. eindrucksvoll ausgewertet, es bleibt jedoch die wichtige Frage offen, wie das Siedlungsensemble von Dereağzı in byzantinischer Zeit hieß.

Dazu einige Überlegungen aufgrund des nun vorliegenden Materials. Die lykische Festung von Dereağzı reiht sich unter die bekannten altlykischen des 5./4. Jh.s v.Chr. ein, weist sich als ptolemäischer Besitz und zumindest Teilhaber am Lykischen Bund aus,

[1] J. Morganstern, The Byzantine Church at Dereağzı and its Decoration (*Istanbuler Mitteilungen* – Beiheft 29). Tübingen 1983.

erlebt jedoch in der römischen Kaiserzeit eine Phase der Bedeutungslosigkeit, um in der Spätantike und dann vom 9. bis 11. Jh. erneut an Bedeutung zu gewinnen. Die Nähe zur Metropolis Myra legt nahe, daß Dereağzı in römischer Zeit nur eine κώμη in deren Territorium war. Mit der Bedrohung der Küste und der Gefährdung des Seehandels durch die Araber im 7. Jh. gewann jedoch der Binnenort (auch durch Münzfunde nachweisbar) an Bedeutung und wurde wohl eigenes Bistum (wie Lebissos im Territorium von Telmessos/Makre oder Markiane und Panormos im Territorium von Kaunos; vgl. *TIB* 8 [Lykien und Pamphylien, in Vorbereitung] s.vv.). Der Bau der byzantinischen Festung im 9. Jh. war sicher gegen die Araber gerichtet, die in Lykien einfielen, um Zedern für den Schiffsbau zu fällen (noch heute steht im Hinterland von Dereağzı, im Sinekçibeli, der größte Zedernwald Lykiens, vielleicht der bei Plinius, Nat. hist. V 101 gerühmte *Eunias nemus* von Kandyba). Im Schutz dieser Festung konnte man die Kirche von Dereağzı errichten, den größten mittelbyzantinischen Kirchenbau Lykiens. All dies spricht dafür, daß Dereağzı auch in den Notitiae episcopatuum (ed. J. Darrouzès, Paris 1982) erscheinen muß. Hier wird von Notitia 1 an (7. Jh.) durchgehend bis zur Notitia 13 (12. Jh.) an erster Stelle nach der Metropolis Myra das bisher nicht lokalisierte Bistum Mastaura angeführt, das mit dem Κομιστάραος bei Hierokles 685,6, emendiert von Ramsay[3] zu κώμη Μάσταυρα, identisch sein könnte. Bezieht man Dereağzı auf Mastaura, dann wäre die κώμη Μασταυρα im Territorium der Metropolis Myra ein eigenes, ab dem 7. Jh. nachweisbares Bistum geworden, das nach einer umfassenden Reorganisation der Kirchenprovinz Lykia im 9. Jh. den (auch durch die Denkmäler dokumentierten) ersten Rang nach Myra bis in das 12. Jh. behielt. Die neuere Emendation von Κομιστάραος zu κώμης Τοριάου durch G. E. Bean[4] wäre dann hinfällig; die geographisch unpassende Position der κώμη Μάσταυρα nach Balbura an letzter Stelle in Lykien wäre dann so zu verstehen, daß nach den lykischen πόλεις an letzter Stelle die κώμη Μάσταυρα angeführt ist.

Im historischen Abschnitt verwechselt Foss S. 9 Kandyba mit Kadyanda; der zypriotische Angriff von 1362 (S. 23) galt Attaleia und Myra, nicht Patara und Myra.

Friedrich Hild

[2] J. Borchhardt (Hrsg.), Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit (*Istanbuler Forschungen* 30). Berlin 1975.

[3] W. M. Ramsay, The Historical Geography of Asia Minor. London 1890, 426.

[4] *Anatolian Studies* 10 (1960) 76.

KURZANZEIGEN

Günter Prinzing, Ortsnamenindex zu stadtgeschichtlichen Arbeiten aus der Byzantinistik. Unter Mitarbeit von Ingo Bradler, Juliane Garbe, Anja Heide, Christof Kraus, Manfred Reus, Richard Weber und Bernd A. Vest. Wiesbaden, Harrassowitz in Komm. 1994. XII, 70 S. ISBN 3-447-03538-2.

Der grundlegende Forschungsbericht von Ernst Kirsten über die byzantinische Stadt in den Berichten zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß München 1958 sowie die Monographie von Dietrich Claude zur byzantinischen Stadt im 6. Jahrhundert (München 1969) erschienen leider ohne Index; ein Ortsnamenindex zu diesen beiden nur partiell veralteten Arbeiten war daher ein dringendes Bedürfnis für die Stadtforschung.

Zweckmäßigerweise wurden bei der Erstellung dieses Index auch neun weitere Publikationen (ohne Index) zur byzantinischen Stadt von M. Angold, Ch. Bouras, F. Dölger, Vera von Falkenhausen, J.-M. Martin – Ghislaine Noyé, W. Müller-Wiener, G. Ostrogorsky, J.-M. Spieser und P. Tivčev miteinbezogen und gelegentliche Schreibfehler der Autoren korrigiert. Auch wurden gleichlautende Ortsnamen, die verschiedene Städte bezeichnen, durch die Hinzufügung der Provinzen spezifiziert, in denen sie lagen. Dabei wurde versehentlich Aphrodisias in der Isauria (Kilikia tracheia) der Cilicia I zugeordnet; Hierapolis in der Euphratensis wurde irrig unter Hierapolis/Kastabala subsumiert und demnach Hierapolis/Kastabala der Euphratensis zugeordnet anstatt der Cilicia II. Auch Limnai in Pamphylien (Claude) und Limnai in Kappadokien (Dölger) wurden nicht getrennt; das von Magnesia ad Sipylum getrennt angeführte Magnesia (ohne nähere Angabe) bezeichnet dagegen dieselbe Stadt; mit Philadelphia (Isauria) ist sicher Philadelpheia (Lydia) gemeint. Anaia ist nicht Scalanuova (Kuşadası); statt Anchaia ist Achaia zu lesen, Mylome statt Mylame und Podaleia statt Podaleai.

Friedrich Hild

Manolis G. Varvunis, Ὄψεις τῆς καθημερινῆς ζωῆς τῶν Βυζαντινῶν ἀπὸ ἁγιολογικὰ κείμενα. Athen, Herodot-Verlag 1994. 196 S.

Der griechische Nachwuchs-Volkskundler M. Varvunis, z.Z. Lektor an der thrakischen Universität in Komotini, hat eine Auswertung eines Samples von hagiographischen Texten (nach Ausgaben von Delehaye und Halkin) zu Nachrichten über *realia* und byzantinisches Alltagsleben nach der Systematik der griech. Volkskunde (Meraklis) vorgelegt und dadurch zugleich einen traditionellen, seit N. Politis geübten Forschungszweig der Historischen Volkskunde weitergeführt sowie neueren Forschungsansätzen der Byzantinistik, die sich seit Jahrzehnten bemüht, die Alltagsgeschichte, über Ph. Kukules hinaus (1948–55), dessen sechsbändiges Kompendium immer noch nicht ersetzt ist, systematisch zu erfassen, Rechnung getragen. Dieser zweifachen Zielsetzung gemäß ist in den ausführ-

lichen bibliographischen Angaben neben den einschlägigen byzantinistischen Arbeiten immer auch die rezente volkskundliche Bibliographie zu den Einzelthemen aufgelistet; der Verf. erweist dabei eine erstaunliche Quellenkenntnis und bibliographische Beschlagenheit auch in Detailfragen. Freilich geht es nur um eine Art persönlicher *pilot-study;* das Material ist weder zeitlich noch regional systematisiert, noch sind mehr als zufällige Auswahlkriterien am Werk gewesen. Es geht um den stichpunktartigen Nachweis der Informationshältigkeit dieser Sparte der byzantinischen religiösen Literatur, der zu einigen anregenden Detailerkenntnissen führt. Im ersten Teil, „Materielles Leben" (S. 27–57), sind Berufe, Siedlungselemente, Möbelstücke, Haushaltsgerätschaften, Fischen, Köhlerei, Zeitmaße, Speisen und Geldaufbewahrung behandelt; im zweiten Teil, „Aspekte des Gesellschaftslebens" (S. 61–90), Gesellschaftsstruktur, Taufe, Kindheit, Totenbräuche, Klosterleben, Folter- und Tötungsarten, im dritten Teil, „Formen des geistigen Lebens" (S. 91–179), Volkskult und religiöses Verhalten, Magie, Dämonologie, abergläubische Vorstellungen, Weltanschauung und metaphysische Vorstellungen, Krankheit und Therapie. Gebärden, Überlieferungen, Nachklänge aus der Volksliteratur, Onomatologie und Lexigraphik. Ein ausführliches Register beschließt das sympathische Bändchen.

Walter Puchner

Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du Colloque international de Cassino 15–17 juin 1989 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino. Édités par J. Hamesse et M. Fattori. Louvain-la-Neuve, Cassino 1990. VIII, 402 S., 8 Taf. 8°.

Der vorliegende Aktenband versammelt Beiträge zu lateinischen Übersetzungen arabischer, griechischer und hebräischer philosophischer Texte.

Von L. Benakis existiert nur ein Abstract zu seinem angekündigten Vortrag „Les traductions du latin en grec jusqu'au XIVe siècle"[1].

Drei der insgesamt 18 Beiträge sollen bloß skizziert werden.

Heinrich Marti behandelt in seinem Beitrag „Das Übersetzen philosophischer Texte gegen Ende des 4. Jahrhunderts" (23–45) vier spätantike Autoren. Marius Victorinus leistete „terminologische Pionierarbeit" mit seinen sprachschöpferischen Leistungen. Bedeutend ist er als Übersetzer der aristotelischen Kategorien (mit Kommentar) und Περὶ ἑρμηνείας; die Willensmetaphysik entwickelte Marius eigenständig weiter. Sehr gewandt übersetzte Ambrosius aus dem Griechischen; Eustathius übertrug zwar *verbum pro verbo,* konnte aber nicht alle sprachlichen Eigenheiten seiner Vorlagen meistern. Wichtig für die lateinische Origenes-Tradition ist das Schaffen des Rufinus von Aquileia.

Guglielmo Cavallo geht der Frage der Verbreitung griechischer Textzeugen im westlichen Mittelalter nach („La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo" [47–64]). Aus der karolingischen Epoche sind griechisch-lateinische Wortlisten bekannt. Ein Grammatik-Fragment mit griechischen Deklinationen scheint eher zufällig im Paris.

[1] Vgl. Lateinische Literatur in Byzanz: Die Übersetzungen philosophischer Texte bis zum 14. Jahrhundert. *Bulletin de philosophie médiévale* 32 (1990) 159–160.

lat. 528 (Saint-Denis) erhalten zu sein. Der Paris. gr. 437 (Dionysios Areopagites) ist ein früher Zeuge für griechischen Handschriftenbesitz im Westen (kam 827 nach St. Denis). Sind Griechischkenntnisse nördlich von Rom nur spärlich verbreitet (vgl. jetzt W. Berschin, Griechisches in der Klosterschule des alten St. Gallen. *BZ* 84/85 [1991/1992] 329–340), so blieb in Süditalien eine griechische Kulturtradition lebendig.

A. C. Dionisotti („Robert Grosseteste and the Greek encyclopaedia" [337–353]) geht der Frage nach, wie der Oxforder Gelehrte bei seinen Übersetzungsarbeiten die Suda, von der er ein Exemplar besaß, benützte. In einer Appendix werden die übersetzten Suda-Lemmata zusammengestellt.

Die in diesem Band versammelten Beiträge verdeutlichen, welch wichtigen Platz mittelalterliche Translatoren als Vermittler antiken bzw. östlichen Gedankengutes eingenommen haben.

Michael Grünbart

Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung. Herausgegeben von K. Brunner und Brigitte Merta (*Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 31). Wien – München, R. Oldenbourg Verlag 1994. 310 S. ISBN 3-7029-0376-3/ 3-486-64831-4.

Der Herwig Wolfram (implizit zu seinem 60. Geburtstag) gewidmete Sammelband aus „seinem" speziellen Forschungsbereich und -ansatz weist unter den in einem „weltweiten Netzwerk" erwachsenen Beiträgen klarerweise auch solche mit mehr oder minder starken Byzanzbezügen auf, welche hier kurz vorgestellt werden sollen. B. S. Bachrach, The Hun Army at the Battle of Chalons (451). An Essay in Military Demography (59–67) gelingt es, die Stärke der gegnerischen Streitkräfte mit jeweils rund 50.000 Mann zu bestimmen, indem er die wenigen verfügbaren Fakten mit Verallgemeinerungen und willkürlichen Annahmen zu einem Modell zusammenfügt. Bettina Pferschy-Maleczek, Heilbäder und Luftkurorte im ostgotischen Italien. Zur Bewertung der Krankheit am Übergang von der Antike zum Mittelalter (68–94) bietet „eine glänzende Zusammenfassung einer nie im Überblick behandelten Fragestellung, bemerkenswert sowohl von topographisch-archäologischer wie besonders medizingeschichtlicher Seite" (P. Schreiner in *BZ* 86/87 [1993/94] 640, Nr. 3123). Ich ergänze lediglich, daß die antik-griechischen Fachschriften (etwa zur Humorallehre) und – Prokop ausgenommen – die byzantinischen Informationen zur Thematik nur second-hand über eine Literaturauswahl erfaßt werden, weshalb darin der Schritt ins wissenschaftliche Neuland entsprechend ausfällt. Solid *ad fontes* ausgerichtete „Überlegungen zur Chronologie der ostgotischen Königserhebungen nach der Kapitulation des Witigis bis zum Herrschaftsantritt Totilas" (117–122) seitens A. Schwarcz ergeben, daß der Tod des Hildebad 541 erfolgte; Ermordung des Erarich und Proklamation Totilas sind auf Mitte 542 zu datieren. Die arbeitsintensive Analyse von R. Bratož, Die antike Geschichte des Gebietes zwischen Donau und Adria in den Vorstellungen der mittelalterlichen Autoren (264–292) untersucht 265–274 auch 13–15 byzantinische Geschichtsschreiber, wobei der Verfasser bisweilen den Überblick verliert, welche Texte er untersucht oder zu deren Quellen zählt. Es zeigt sich „eine ausgeprägte Konzentration auf Ereignisse des 4. Jahrhunderts, die Zeit als das römische Kaiserreich noch geeint war".

Den interessante Einsichten eröffnenden Band beschließt ein belesener Artikel des „rastlosen Griechen" E. CHRYSOS, Perceptions of the International Community of States During the Middle Ages (293–307), der sowohl wissenschaftsgeschichtlich als auch quellenkritisch diese ideologisch-rechtlichen Aspekte (so ideelle und reale Familienbande der Herrschenden, *ius gentium*) durchleuchtet.

Ewald Kislinger

Alexes G. K. SABBIDES, Βυζαντινή προσωπογραφία, τοπική ιστορία και βυζαντινοτουρκικές σχέσεις. Ανατύπωση άρθρων 1991–1994. Athen, Εκδόσεις Κριτική 1994. 268 S. m. mehreren Abb. ISBN 960–218089–7.

Der Verfasser, ein namhafter Byzantinist der jüngeren Generation, legt in diesem Sammelband einen unveränderten, photomechanischen Nachdruck von 20 griechischen und englischen Aufsätzen vor, die mit doppelter Paginierung versehen wurden. Außerdem hinzugekommen sind nur ein Vorwort, ein Inhaltsverzeichnis sowie Fotos, deren Qualität durch den Druck leider ziemlich gelitten hat. Wie der Untertitel besagt, handelt es sich um Aufsätze zur Prosopographie (bes. des 10.-13.Jhs), zur Lokalgeschichte (Navarino, Nauplion, Preveza, Halmyros, Thera, Pharsalos) und zu den byzantinisch-türkischen Beziehungen.

Während man die in nichtgriechischen Zitaten nicht selten begegnenden kleinen Druckfehler (lies z.B. S.47 Ferjančić u srednjevekovnoj, 236 Fallmerayer, 237 Vasilievskij, 244 Trebizond, 251 Vizantijskij) den Originalveröffentlichungen anzulasten hätte, trifft der Wunsch nach einem nichtvorhandenen Register oder auch kleinen (bibliographischen) Ergänzungen den Sammelband selbst, dessen praktischer Wert ansonsten freilich außer Frage steht, ähnlich denen in der Reihe „Variorum Reprints".

Erich Trapp

Studies in Byzantine Sigillography. Edited by Nicolas OIKONOMIDES. 3. 4. Washington, D.C., Dumbarton Oaks 1993. 1995. X, 254 S. m. zahlr. Abb.; XI, 216 S. m. zahlr. Abb. ISBN 0-88402-218-8; 0-88402-229-3.

Mit dem Erscheinen der zwei vorliegenden Bände hat sich die von N. Oikonomides herausgegebene Schriftenreihe zur byzantinischen Sigillographie endgültig etabliert und damit der im Aufschwung befindlichen Grundlagenwissenschaft im Rahmen der Byzantinistik eine weitere solide Basis und laufende Publikationsmöglichkeit geschaffen. Während Bd. 1 dieser Reihe mit den sigillographischen Beiträgen zum Colloquium anläßlich des Kongresses in Washington 1986 nur 6 Texte enthalten hatte, brachte Bd. 3 bereits 9, Bd. 4 jedoch schon 16 Artikel; diese stammen durchwegs von dem 4. Internationalen Colloquium zur byzantinischen Sigillographie, das im November 1993 in Wien stattgefunden hatte.

Bd. 3 enthielt erstmals eine kurzgefaßte Liste aller neu publizierten oder bekanntgewordenen Siegel aus der Zeit von 1986 bis 1991/92. Diese für die weitere Forschung höchst wertvolle Liste ist nach wissenschaftlichen Artikeln und Auktionskatalogen gegliedert und durch einen Index der Eigennamen sowie der Funktionen und Titel, ferner der Ikonographie aufgeschlüsselt. Der für die Zeit nach dem nächsten Internationalen Byzantinistenkongreß 1996 (Kopenhagen) vorgesehene Band der *SBS* soll eine zu Bd. 3 analoge Liste für 1930–1986 enthalten, um so die Lücke zwischen V. Laurents *Bulletins sigillographiques* von 1929–1931 und *SBS* 3 zu schließen.

Inhaltlich sind beide Bände auf die verschiedenen Spezialinteressen der Sigillographie verteilt. Abgesehen von allgemeinen Artikeln (W. SEIBT, Möglichkeiten und Grenzen der byzantinischen Siegelkunde heute; ders., Zur Problematik byzantinischer Monogrammsiegel) galt das Interesse besonders bisher unpublizierten Siegeln (I. BARNEA, Dobrudja, sowohl in 3 wie in 4; I. JORDANOV, Distrikt Sliven/Bulgarien; V. Šandrovskaja, Sudak/Krim, in 3 und 4; I. V. SOKOLOVA, Cherson, in 3 und 4; L. MAKSIMOVIĆ – M. POPOVIĆ, Srem). – Spezielle historische Probleme behandelten I. JORDANOV (Geschichte von Plovdiv) und V. PENNAS (Insel Orobe/Argolis während der „dunklen Jahrhunderte"). Zur Metrik der Siegellegenden schrieben Eric MC GEER und N. OIKONOMIDES, zur MP-ΘV-Formel auf Siegeln des 9. u. 10. Jh.s J. W. NESBITT, zu lateinischen Inschriften auf Siegeln E. V. STEPANOVA.

Byzantinischen Familien galten die Beiträge von I. G. LEONTIADES, Chr. STAVRAKOS und D. THEODORIDIS, ein weiterer von Frau M.-L. ZARNITZ drei Kommerkiarier-Siegeln.

Schließlich verdanken wir einen Grundsatzartikel zur Siegel-Ikonographie der Feder von Mme C. MORRISSON, welche im frühen Bd. (3) eine erstmalige metallurgische (physikalisch-chemische) Untersuchung von Kommerkiarierbleisiegeln vorgelegt hatte.

Herbert Hunger

Cécile MORRISSON, Monnaie et finances à Byzance: analyses,techniques (*Collected Studies Series* CS461). Variorum, Aldershot 1994. XII u. 337 S. ISBN 0-86078-401-0, £ 52.50.

Es war nicht leicht, aus dem reichen Œuvre von Mme Morrisson, die sich zu vielen Bereichen der Numismatik – oft in Verbindung mit weiteren Disziplinen – sehr kompetent zu Wort gemeldet hat, einen kleinen aber doch repräsentativen Querschnitt zu bieten.

Die getroffene Auswahl (13 Beiträge, die zwischen 1968 und 1992 erschienen sind) berücksichtigt in geringem Ausmaß die Interferenz von byzantinischer Numismatik und Sigillographie (incl. paläographischer Untersuchungen), wogegen die Auswertung sowohl neuester als auch bekannter numismatischer Daten für die spätrömische und byzantinische Wirtschafts- und Sozialgeschichte, einschließlich der Diskussion umstrittener Termini für bestimmte Münztypen, breiten Raum einnehmen. Daß dabei auch für die „allgemeine" Geschichte einiges „abfällt", zeugt zusätzlich vom Niveau dieser Arbeiten. Auf dem Gebiet der Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden für die Erforschung numismatischer Entwicklungen sind die französischen Kollegen Spitzenreiter (z.B. Nr. XI: Proton activation and XRF analysis, zusammen mit J.-N. Barrandon und S. Bendall vorgelegt).

Die Addenda (7 S.) beschränken sich primär auf Literaturnachträge, der wichtige Index umfaßt 11 S. Der guten Tradition der Serie, den Aufsatzsammlungen Bilder der Autoren voranzustellen, wurde hier nicht entsprochen.

Außer zwei englischen Beiträgen sind alle französisch. Wenn auch die meisten Artikel in zentralen Publikationen der Byzantinistik bzw. Numismatik erschienen sind, wird diese Sammlung nicht nur den Interessenten an der byzantinischen Numismatik sehr willkommen sein sondern auch viele private und öffentliche Bibliotheken bereichern.

Werner Seibt

„The Sweet Land of Cyprus“. Papers Given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991. Edited by A. A. M. BRYER and G. S. GEORGHALLIDES. Nicosia, Cyprus Research Centre – Birmingham, The University of Birmingham Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies 1993. XVI, 454 S. m. zahlr. Abb. (teilw. in Farbe). 4°. ISBN 9963-0-8024-3.

Dieser Sammelband vereinigt die Beiträge zum 25. Frühlingssymposium für byzantinische Studien in Birmingham, das im März 1991 stattfand und sich mit der Insel Zypern befaßte. Die Themen reichen von der äußeren und inneren Geschichte über die Hagiographie bis zur künstlerischen und literarischen Überlieferung, wobei das Schwergewicht einmal auf der Zeit des byzantinisch-arabischen Kondominums, zum anderen auf der lateinischen Herrschaft im Spätmittelalter liegt. Die Titel der einzelnen Beiträge lauten nach thematischen Gruppen gegliedert wie folgt:

Section One: Setting and Problems: 1. E. CHRYSOS, Cyprus in Early Byzantine Times – 2. Th. PAPADOPOULLOS, Frontier Status and Frontier Processes in Cyprus

Section Two: Settlement and Archeology: 3. A. PAPAGEORGHIOU, Cities and Countryside at the End of Antiquity and the Beginning of the Middle Ages in Cyprus – 4. A. H. S. MEGAW, The Episcopal Precinct at Kourion and the Evidence for Relocation – 5. D. MICHAELIDES, *Opus Sectile* in Cyprus – 6. D. PAPANIKOLA-BAKIRTZIS, Cypriot Medieval Glazed Potteries: Answers and Questions

Section Three: Institutions and Foreign Relations: 7. G. GRIVAUD, Sur le *Commerce* Chypriote de l'Epoque latine – 8. E. A. ZACHARIADOU, The Early Years of Ibrahim I. Karamanoğlu – 9. A. LUTTRELL, Sugar and Schism: The Hospitallers in Cyprus from 1378 to 1386

Section Four: The Community of Saints in Cult, Art and History: 10. C. RAPP, Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint – 11. L. RYDÉN, Cyprus at the Time of the Condominium as reflected in the Lives of Sts Demetrianos and Constantine the Jew – 12. C. P. KYRRIS, The ‚Three Hundred Alaman Saints‘ of Cyprus: Problems of Origin and Identity, a Summary – 13. D. MOURIKI, The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as attested by Church Decoration and Icon Painting.

Section Five: The Word: Written, Sung and Painted: 14. A. WEYL-CARR, Two Illuminated Manuscripts at the Monastery of Saint Neophytos: Issues of their Cypriot Attribution – 15. C. N. CONSTANTINIDES, Poetic Colophons in Medieval Cypriot Manuscripts – 16. A. JAVLOVLJEVIĆ, Byzantine *Melodoi*-Hymnographers in Machairas MS A4 – 17. C. GALATARIOTOU, Leontios Machairas' ‚Exegesis of the Sweet Land of Cyprus‘: Towards a Re-appraisal of the Text and its Critics.

Es folgen die Résumés von 15 Kurzreferaten, deren Themen denselben Bereich umfassen wie die Hauptbeiträge.

Albrecht Berger

Manuel II. PALAIOLOGOS, Dialoge mit einem Muslim. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl FÖRSTEL. II (*Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca* 4/2). Würzburg, Echter – Altenberge, Oros 1995. XXI, 341 S. ISBN 3-429-01651-7. DM 99,80.

In beachtlich kurzer Zeit nach dem ersten Band erscheint bereits die Fortsetzung der gediegenen zweisprachigen Ausgabe der Dialoge Manuels II. Dabei hätte angesichts der Tatsache, daß – abgesehen von der kurzen informativen Einleitung – nur knapp sechs Seiten Anmerkungen beigegeben sind, wohl besser von einer „Griechisch-deutschen Ausgabe mit Anmerkungen“ gesprochen werden sollen. Sieht der Leser jedoch von dieser Äußerlichkeit ab, so wird er wieder weitestgehend zufriedengestellt: einige z.T. wichtige Verbesserungen gegenüber meiner Erstausgabe, gut gegliederter Text und verläßliche Übersetzung. Ein paar zufällige Beobachtungen können diesen Eindruck nicht verändern: XVII 1,1 „ταύτῃ ... ἐστι“ direkte Rede, daher zu übersetzen „Wenn du ...“; XIV 4,20 statt „die Typen <für Zukünftiges> beiseite lassen“ einfacher „die Bilder/Abbilder beiseite lassen“ (griech. τοὺς τύπους παραδραμόντες); XIV 5,5 ist καταντίσαμεν wohl zu καταντήσαμεν zu korrigieren; XVI 1,4 (Tempus: ἔμεινε „blieb“ usw.); XVI 1,6 τῶν βελτιόνων genauer „den Besseren“, der nachfolgende Satz mit „das geringer ist als ...“ (umgedreht für οὐ γένοιτ' ἂν ... βελτίων) ist unnötig frei übersetzt.

Erich Trapp

Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa. Atti del seminario di Erice, X Colloquio del Comité international de paléographie latine (23–28 ottobre 1993) a cura di Emma CONDELLO e Giuseppe DE GREGORIO (*Biblioteca del „Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria* 14). Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1995. X, 565 S. ISBN 88-7988-448-4.

Der gewichtige Band vereinigt Beiträge zu den Unterschriften mittelalterlicher Handschriften und ist sowohl durch die Auswahl der Autoren als auch durch die behandelten Fragestellungen international geprägt. Der Bogen spannt sich von allgemeinen Fragen zur Buchproduktion im Mittelalter über die Untersuchung konkreter Zentren (etwa die Dominikaner in Paris) zur Diskussion von Einzelbeispielen. Den Studien zu westlichen Manuskripten ist eine Sammlung von Untersuchungen zu anderen Kulturen angeschlossen, in der Eigenheiten der Subskriptionen griechischer, glagolitischer, armenischer, persischer und hebräischer Codices präsentiert werden.

A. DEROLEZ stellt sich die Frage „Pourquoi les copistes signaient-ils leurs manuscrits?“ und führt die Vermehrung der signierten Handschriften im Italien der Renaissance auf das wachsende Bewußtsein der Individualität zurück, verweist aber auch auf den Umstand, daß der Berufskopist eher auf die Nennung seines Namens Wert legte als ein Mönch im Klosterskriptorium. Die in lateinischen Manuskripten auftretende Formel *ad maiorem Dei gloriam* im Italien des 15. Jh.s hat eine Parallele in Abschlußformeln der griechischen Handschriften, etwa dem Zwölfsilber τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν Θεῷ χάρις. Auch die Demutsbezeugungen sind beiden Bereichen der mittelalterlichen Buchproduktion gemeinsam. J. P. GUMBERT untersucht das Schreibtempo in Handschriften und stellt bei der Betrachtung der Durchschnittswerte (Folien pro Tag) die Größe der Handschrift und die Zeilenzahl pro Seite in Rechnung.

Den griechischen Codices sind die Beiträge von E. GAMILLSCHEG und G. DE GREGORIO gewidmet. G. stellt die strukturellen Elemente einer Subskription vor und betont die Ableitung der Unterschriften aus dem Abschlußvermerk, der durch die Angabe des Kopisten in den historischen Raum gesetzt wird. D. G. stellt die Termini καλλιγραφεῖν und

ταχυγραφεῖν in das Zentrum der Überlegungen zur Wertung der Arbeit des Kopisten. Beide Ausdrücke finden sich in einem Brief des Matthaios von Ephesos und haben eine Entsprechung in der Duktusbreite des Kopisten Georgios Galesiotes, der als Schreiber im Patriarchat von Konstantinopel belegt ist.

M. Beit-Arié stellt die Resultate einer Untersuchung der Kolophone in hebräischen Handschriften vor und verweist auf die Notwendigkeit, größere Studien auf diesem Gebiet mit Hilfe der EDV durchzuführen. Für diesen Bereich der mittelalterlichen Buchproduktion fällt der hohe Anteil von datierten und lokalisierten Manuskripten auf. M. E. Stone behandelt die Unterschriften armenischer Codices, N. Golob diskutiert glagolitische Codices.

Ein Register der Handschriften erschließt diese Kongreßakten, deren Wert vor allem in der Möglichkeit liegt, Details der Unterschriften mittelalterlicher Bücher aus verschiedenen Kulturen zu vergleichen.

Ernst Gamillscheg

John Monfasani, Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays (*Collected Studies Series* 485). Aldershot, Variorum 1995. XII, 351 S. ISBN 0-86078-477-0.

In diesem Sammelband legt der als besonderer Kenner des Georgios Trapezuntios (George of Trebizond, Leiden 1976; Collectanea Trapezuntiana, Binghamton 1984) ausgewiesene Autor 14 Aufsätze aus den Jahren 1981–94 im Nachdruck vor, die vor allem folgende byzantinische Humanisten betreffen: Bessarion, Theodor Gazes, Plethon, Andronikos Kallistos. Beigegeben sind Corrigenda sowie ein Index der Handschriften und Namen, wodurch ein bequemes Erfassen der Inhalte ermöglicht wird. Abgesehen davon, daß man in bibliographischer Hinsicht bei einigen Artikeln gelegentlich etwas vermißt (so z. B. K.A.Neuhausen - E.Trapp, Lat. Humanistenbriefe zu Bessarions Schrift „In calumniatorem Platonis". *JÖB* 28 [1979] 141–165), sind es vereinzelte kleine Versehen, die jedoch höchstens im Fall der griechischen Editionen (VII 241–256 und VIII 855–9) etwas stören. So ist z.B. zu lesen: I 231 A.40 studi Bessarionei ... Demosia Bibliotheke ... Epeteris tou Mesaionikou Archeiou; VII 244 (1,2) ὁ ἐναντίος ἐνόει (vgl. das Faksimile 257), 245 (6,2) Ἀπόκρισις; VIII (vgl. das Teilfaksimile Taf.1) 856 (3) σύμψηφος, (6) πατριάρχης, app. (2) ἐλλειπής, 857 (7) συνέθετο, (8) ἐξαποστελεῖς, app. (7) ἔξαρχος Ρωσίας, 858 (15) παρομαρτήσασαι, (16) μετατρέπεται, (17) ἐξῆλθον, ἐξαγγέλλεται, πνεύματος, 859 (19) γινώσκουσι, προτείνουσα (?); IX 100 A.40 Türkendenkschrift; X 48 A.15 Threskeia; XI 314 philosophy; XII A.3 hochsprachliche ... Bayerische; XIII 399 A.1 griechisch; XIV 174 A.1 oströmischen, A.3 theologische Literatur; Corrigenda 1 (II) chancery.

Alles in allem ein Band, der die Bedeutung des Beitrags der Griechen zur italienischen Renaissance gebührend würdigt, und zwar auch verdient kritisch, wie im Fall des obskuren Andronikos Kontoblakas (XI).

Erich Trapp

Enrico Zanini, Introduzione all'archeologia bizantina (*Studi superiori NIS* 228 – *Archeologia*). Rom, La Nuova Italia Scientifica 1994. 274 S. m. 82 Textabb., 43 Abb. auf Taf. ISBN 88-430-0273-2.

Das Buch hat die Einführung in die Byzantinische Archäologie zum Ziel, die sich laut Einführungskapitel über die Wissenschaftsgeschichte aus der frühchristlichen Archäologie entwickelt hat. In der Tat stammen auch die meisten Probleme aus diesem Bereich. In der Darstellung werden zuerst das byzantinische Territorium vorgestellt, dann die Hauptstadt Konstantinopel beleuchtet.

Hierauf folgen die byzantinischen Städte, das byzantinische Befestigungssystem und schließlich die materielle Kultur. Die zitierte Literatur ist sehr umfangreich, sie ist aber völlig ungleichgewichtig ausgesucht, die Kapitel sind sehr unterschiedlich bearbeitet. Krautheimer, Early Christian and byzantine Architecture, A. Grabar, Martyrium oder Christern, Tebessa sind nicht herangezogen worden. Das Buch ist wirklich nur eine Einführung, läßt sich aber mit analogen Unternehmungen etwa von Andresen oder Deichmann nicht vergleichen.

Helmut Buschhausen

Anna Gonosová – Christine Kondoleon, Art of Late Rome and Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts. Technical Entries by Lawrence Becker, Deborah Schorsch, Jane L. Williams and Mark T. Wypyski. Richmond, VA, Virginia Museum of Fine Arts 1994. XVII, 451 S. m. 25 Farb- u. 300 Schwarzweißabb. 4°. ISBN 0-917046-36-6.

Der Band ist der erste umfassende Katalog über die bekannte öffentliche Sammlung. Er ist hinreichend mit ausgezeichneten Bildern dokumentiert. Dem Katalog vorweggeschickt sind knappe bebilderte Kapitel über die Geschichte der Spätantike und des byzantinischen Reiches sowie über die Sammlungsgeschichte der relativ jungen Collection, die hauptsächlich 1965–1977 unter der Führung von Pickney L. Near erworben wurde; beratende Funktion hatte N. Ross, dem wir die beiden ersten Bände der Dumbarton Oaks Collection zu Washington verdanken. Viele Stücke stammen aus der Sammlung Clecq-de Boisgelin zu Paris.

Die meisten Stücke gehören zum Schmuck (Nr. 1–37). Hervorzuheben ist das goldene Medaillon Nr. 37. Es folgen Fibeln, Bronzeplättchen, Steatiten, Anhängekreuzchen. Unter Nr. 58 steht ein Silberteller 4./5. Jh. mit Enten. Fast alle Elfenbeinarbeiten sind spätrömisch, zu den Steinarbeiten gehört ein sarkophagförmiges Reliquiar aus dem 6. Jh. Zahlreiche Gewichte, Lampen, Ständer, Weihrauchhänger mit neutestamentlichen Szenen sind aus Bronze. Hervorzuheben sind die koptischen Stoffe (Nr. 103ff.), ein Seidenstoff (Nr. 107), eine Steatitikone (Nr. 109) und die gemalte mit Johannes d.T. aus dem 13. Jh. (Nr. 110), mit der sich eine ziemlich ähnliche im British Museum zu London vergleichen läßt (icon coll. Nr. 15). Wichtigstes Stück ist das bilaterale Emailgehänge Nr. 41 aus dem 10. Jh.

Helmut Buschhausen

Jutta-Annette Bruhn, Coins and Costume in Late Antiquity (*Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications* 9). Washington, D.C., Dumbarton Oaks 1993. 68 S. m. 36 Abb. ISBN 0-88402-219-6. USD 12,–.

Die Studie bringt ausgewählte Beispiele für die Verwendung von Münzen als Schmuck. Der Katalog enthält vornehmlich Material aus Amerika, verweist aber auf Stücke in den übrigen Sammlungen. Auf eine knappe historische Einleitung folgen die antiken Quellen und die Technik für die Halterung von Münzen im Schmuck. Prunkvolle Geschmeide mit zahlreichen Münzen als Pendilien sind in Baltimore, New York und Wien. Ihnen sind auch die beiden Hochzeitsgürtel mit dem Bild der *dextrarum iunctio* in Washington und Paris zuzuordnen. Ein eigenes Problem stellen diejenigen Münzen Konstantins des Großen dar, welche von breiten rahmenartigen Rändern in *opus interrasile* eingefaßt und jeweils von sechs Medaillons mit männlichen und weiblichen Büsten umgeben sind. Aufgrund paganer Parallelen in der Monumentalplastik sind sie wohl nicht als Mitglieder des konstantinischen Hauses zu deuten, sondern dem mythologischen Bereich zuzuordnen. Konstantins Bildnisse inmitten der Mitglieder seines Hauses finden sich auf zahlreichen vergoldeten Zwiebelkopffibeln von Skopje bis Pettau, vornehmlich aber im Depot von Stara Zagora und in Sofia, Bulgarien. D. Ivanov hat einen Teil von ihnen reinigen lassen. Die Identifizierung der zahlreichen Bildnisse aber bereitet Schwierigkeiten und ist zumeist nur aufgrund von deren Anzahl wahrscheinlich gemacht worden. Im sepulkralen Bereich erscheinen die Münzen auf Mumienporträts und auf koptischen Stoffen. Hacksilber in der Verwendung als Münzen ist möglicherweise auch als Grabbeigabe verwendet worden: H. GRÜNHAGEN, Der Schatzfund von Großbodungen, Berlin 1954, 71ff.

Helmut Buschhausen

Salona I. Recherches archéologiques franco-croates à Salone dirigées par N. DUVAL et E. MARIN. Catalogue de la sculpture architecturale paléochrétienne de Salone rédigé sous la direction de C. METZGER (*Collection de l'École française de Rome* 194). Rome–Split, École française de Rome – Musée archéologique de Split 1994. XXIX, 335 S., C Taf. 4°. ISBN 2-7283-0313-4.

Nach den in Wien publizierten drei Bänden *Forschungen in Salona* und zwei in Kopenhagen erschienenen Volumina *Recherches à Salone* liegt hiermit die erste Frucht der französisch-kroatischen Zusammenarbeit, nach zwei Inventaren E. DYGGVES erstmals ein Katalog der Bauskulptur von Salona, der Hauptstadt Dalmatiens, vor. Auf eine topographische Einführung durch E. MARIN folgt der vorbildlich gearbeitete Katalog, der auch die gesamte liturgische Einrichtung umfaßt. Das verwendete Material ist meist harter Stein von der Insel Brač, reicht von zum Teil reich dekorierten Schrankenplatten bis zu Ziboriumssäulchen und liefert so allseits guten Einblick in die lokale Produktion. Daneben stehen Erzeugnisse aus importiertem Marmor, wie z.B. jene in der Kirche von Manastirine mit den Monogrammen des Bischofs Honorius. Besondere Aufmerksamkeit schenkte man auch den Tisch(platt)en und ihrer speziellen Verwendung. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Verweis auf die epigraphischen Denkmäler aus der Hortus Metrodori genannten Nekropole mit dem Begriff *piscina* in der Bedeutung von „Grab", welches dann eine runde Platte (*mensa*) hatte. Insgesamt handelt es sich um ein sehr gelungenes und lesenswertes Buch, das überdies eine schmerzhafte Forschungslücke im Rahmen der Bearbeitung der Bauskulptur schließt.

Renate Pillinger

John A. COTSONIS, Byzantine Figural Processional Crosses (*Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications* 10). Washington, D.C., Dumbarton Oaks 1994. 124 S. m. zahlr. Abb. ISBN 0-88402-228-5.

Die Arbeit stellt eine vorzügliche Sammlung der erhaltenen byzantinischen Prozessionskreuze dar, der knappe Darstellungen über die Verwendung der Kreuze in Byzanz, vornehmlich in der Liturgie und im imperialen Bereich, vorausgeschickt sind. Die Zusammenstellung enthält alle niellierten Kreuze in Paris, Washington und Genf, die zahlreichen getriebenen und gravierten, die zum großen Teil aber seit langem bekannt sind. Es finden sich aber auch solche, welche bisher unbekannt waren, etwa das gravierte Kreuz in Toronto (Nr. 8), welches doch wohl in die Nähe des berühmten Moseskreuzes auf dem Sinai gerückt werden darf. Das Projekt von C. wurde einst durch G. PRINZING und H. VIERCK betrieben, die bereits beachtliches Material und vor allem eine Edition sämtlicher Inschriften vorbereitet hatten, jedoch hat der frühe Tod des letzteren dem Unternehmen ein Ende bereitet. Ergänzend sei noch auf das Kreuzfragment in der coll. Lixačev verwiesen: Iz kollekcij Akademika H. P. Lixačeva. Sankt Petersburg 1993, Nr. 185.

Helmut Buschhausen

Sabine MÖLLERS, Die Hagia Sophia in Iznik/Nikaia. Alfter, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften 1994. 80 S., 18 Abb., 15 Beilagen (teilw. in Farbe), 48 Taf. (teilw. in Farbe). 4°. ISBN 3-929742-32-2.

In der 1989 an der Universität Marburg eingereichten Dissertation werden im wesentlichen die Ergebnisse der Forschungen durch A. M. SCHNEIDER von 1936, publiziert in den *Istanbuler Forschungen* 16 (1943), bestätigt. Historisch ist die Kirche eines der bedeutendsten Monumente der byzantinischen Geschichte, haben in ihr doch zwei ökumenische Konzilien (325 und 787) stattgefunden; in den Quellen aber wird sie nur dreimal genannt. Sie dürfte in den Erdbeben 358, 362, 368, 740, gewiß aber in dem von 1065 gelitten haben; das Ausmaß der Zerstörung läßt sich aber nicht nachvollziehen. Seit 1331 dient die Kirche den Osmanen als Moschee, heute den Türken als Museum; diese haben kleinere Untersuchungen und Rekonstruktionsarbeiten durchgeführt, welche in den Text von M. eingeflossen sind. Unterschieden werden 3 Phasen: 1. dreischiffige Basilika aus dem 5.–6. Jh. – 2. Bauphase des 11. Jh.s dreischiffige Basilika ohne Emporen, polygonale Apsis, Narthex und kleine Kuppeln über den Ostenden der Seitenschiffe (Abb. 12/13). 3. Osmanische Verwendung als Moschee (Beilagen 10–12).

Helmut Buschhausen

Hanna WIEMER-ENIS, Die Wandmalerei einer kappadokischen Höhlenkirche: Die Neue Tokalı in Göreme (*Europäische Hochschulschriften*, Reihe XXVIII: Kunstgeschichte, Band 175). Frankfurt/M., Peter Lang 1993. 300 S. m. 18 Abb. ISBN 3-631-46260-3. DM 89,–.

Die Dissertation von 1992 ist der Wandmalerei in der Höhlenkirche Toqalı II zu Göreme in Kappadokien gewidmet. Die Kirche besteht aus zwei Bauteilen von ungewöhn-

lich großem Format, die beide überaus reich mit Wandmalerei ausgestattet sind: der erste in Gestalt einer Längstonne trägt Malereien unwidersprochen aus dem 10. Jh.; der zweite in Gestalt einer ungleich höheren Quertonne mit Wandnischen, Vorjoch und drei eingeschnürten Apsiden, war eine Zeitlang nur an den Baugliedern ornamental verziert, bis er mit einem neutestamentlichen Zyklus von außerordentlicher Qualität ausgestattet wurde, der zweifellos zu den besten Malereien Kleinasiens gehört.

G. de Jerphanion hat die Malerei 1912 ins 10. Jh. datiert. G. Weigand hat 1935 und 1936 Zweifel an der Frühdatierung geäußert. M. Restle rückte die Malerei 1967 in das 13. Jh.; sie basiere allerdings auf einer älteren Schicht aus dem 10. Jh. 1975 bis 1980 wurde die Malerei restauriert und gereinigt und durch A. W. Epstein 1982 veröffentlicht, die sich allerdings der alten Datierung ins 10. Jh. angeschlossen hat, der Restle 1988 mit guten Gründen erneut widersprochen hat. H. W.-E.versucht die These M. Restles durch eine eingehende Untersuchung der Ikonographie (neutestamentlicher Zyklus, Basiliusvita) und einige Merkmale der altertümlichen Epigraphie (statt Paläographie S. 227ff.) zu untermauern.

Helmut Buschhausen

Kunst im Zeitalter der Kaiserin Theophanu. Akten des Internationalen Collequiums veranstaltet vom Schnütgen-Museum Köln 13.–15. Juni 1991, herausgegeben von Anton van Euw und Peter Schreiner. Köln, Verlag Locher 1993, 264 S. m. zahlr. Abb. ISBN 3-9801801-4-X.

Die Beiträge überschneiden sich z. T. mit denen in der Gedenkschrift: Kaiserin Theophanu, 2. Bde. derselben Herausgeber. Köln 1991. Byzanz und der Westen werden durch I. Ševčenko dargeboten, die Elfenbeine durch J.-P. Caillet, Bergkristall durch J. Philippe, Email durch J. Lafontaine-Dosogne, Seidenweberei durch L. von Wilckens, liturgische Zimelien durch V. H. Elbern, das Scriptorium zu Essen durch H. Hoffmann, die Buchmalerei durch G. Bauer und A. van Euw. Nach den Ausführungen von N. Oikonomides, La couronne dite de Constantin Monomaque. *TM* 12 (1994) 241ff., möchte man an der Echtheit der Krone im Ungarischen Nationalmuseum erhebliche Zweifel hegen.

Helmut Buschhausen

Michael K. Stephanides, Χυμεία και Λέσβος, το δημαρχικόν χυμείον Μυτιλήνης, και Βιβλιογραφία Λέσβου. Triest, Österr. Lloyd 1909, photomechan. Nachdruck, hrsg. u. eingel. v. B.I. Anastasiades, S. Karabas und G. Karas. Mytilene, Panepistemio Aigaiu 1994, κδ', 33, XIII S.

Hinter dem etwas kryptischen Titel verbirgt sich die Geschichte des städtischen Chemielabors von Mytilene (Lesbos), welches von 1894 bis 1902 (Scheitern an Korruption) in Funktion war, also lange bevor in Griechenland eine vergleichbare Institution existierte. Seine Aufgabe war es in erster Linie, sowohl im öffentlichen Auftrag importierte als auch auf der Insel produzierte Lebensmittel zu untersuchen, sodann auch andere chemische (mineralogische, pathologische) Gutachten abzugeben. Verfasser dieses Leistungsberichtes ist der Leiter des χυμεῖον, Michael Stephanides (1868–1957), insoferne eine faszinierende und vielseitige Persönlichkeit der griechischen Bildungsgeschichte, als er neben der genannten Funktion nicht nur Gymnasialprofessor auf Lesbos, sondern auch Mitarbeiter des Lexikographikon Archeion der Athener Akademie, sowie Dozent für Geschichte der Chemie und (später) Professor für Geschichte der Naturwissenschaften an der Athener Universität war. Diese Vielseitigkeit erweist sich auch darin, daß der vorliegende Nachdruck als zweiten Teil (21–32) eine Lesbos-Bibliographie von Hellanikos Lesbios († ca. 400 v. Chr.) bis 1909 enthält. Das mit einer hilfreichen Einleitung seitens der Herausgeber versehene Büchlein erweist sich trotz seines geringen Umfanges in vieler Hinsicht als Fundgrube für die Geschichte des neuzeitlichen Griechentums.

Johannes Koder

CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE*

Stand der Publikationen

(September 1996)

Zuletzt erschienen:

19/2: Registrum Patriarchatus Constantinopolitani, II, ed. H. Hunger – O. Kresten – E. Kislinger – C. Cupane. Indices digesserunt C. Cupane – E. Schiffer. Wien, Verl. d. Österr. Ak. d. Wiss. 1995 (*Series Vindobonensis*).

36/1–2: Constantini Manassis Breviarium Chronicum, rec. O. Lampsidis. Pars prior praefationem et textum continens. Pars altera indices continens. Athen, Academia Atheniensis 1996 (*Series Atheniensis*).

Im Druck:

18: Kekaumenos, Strategikon, ed. Charlotte Wrinch-Roueché (*Series Washingtonensis*).

19/3: Registrum Patriarchatus Constantinopolitani, III, ed. J. Koder – M. Hinterberger [et al.] (*Series Vindobonensis*).

24/3–4: Georgios Pachymeres, ed. A. Failler, 3–4 (*Series Parisiensis*).

32: Eustathios von Thessalonike, ed. P. Wirth (*Series Berolinensis*).

35: Anonymi Professoris Londinensis epistulae, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*).

37: Ioannes Malalas, ed. I. Thurn † (*Series Berolinensis*).

38: Demetrios Chomatenos, ed. G. Prinzing (*Series Berolinensis*).

39: Ignatios Diakonos, Briefe, ed. C. Mango (*Series Washingtonensis*).

In Vorbereitung:

Anna Komnene, edd. A. Kambylis – D. Reinsch (*Series Berolinensis*).
Chronicon Paschale, ed. O. Mazal (*Series Vindobonensis*).

---

* Eine vollständige Liste der bisher erschienenen Bände wurde zuletzt in Band 42 (1992) des *JÖB* publiziert.

Dukas, ed. P. NĂSTUREL.
Eirene Chumnaina, Briefe, ed. Angela HERO.
Ekthesis Chronike, ed. D. MICHAILIDIS (*Series Italica*).
Georgius Continuatus, ed. Alexandra SOTIRUDIS (*Series Berolinensis*).
Georgios Kedrenos, ed. R. MAISANO (*Series Italica*).
Georgios Monachos, ed. N. OLIVIER.
Gregorios Nazianzenos, Carmen de vita sua, ed. J. Th. CUMMINGS (*Series Washingtonensis*).
Ioannes Anagnostes, ed. J. TSARAS † (*Series Berolinensis*).
Ioannes Antiocheus, ed. P. SOTIRUDIS (*Series Berolinensis*).
Ioannes Apokaukos, ed. B. KATSAROS (*Series Thessalonicensis*).
Ioannes Kantakuzenos, ed. A. CARILE.
Ioannes Kinnamos, ed. P. WIRTH.
Ioannes Zonaras, ed. P. LEONE (*Series Italica*).
Laonikos Chalkokondyles, ed. H. WURM (*Series Vindobonensis*).
Leon Diakonos, ed. N. M. PANAGIOTAKIS (*Series Berolinensis*).
Leonis Tactica, ed. G. T. DENNIS.
Logothetes-Chronik A und B, ed. St. WAHLGREN (*Series Berolinensis*).
Manganeios Prodromos, ed. E. et M. JEFFREYS.
Manuel Malaxos, Chronographia, ed. C. SAKELLAROPOULOS.
Michael Attaleiates, ed. E. TSOLAKIS (*Series Thessalonicensis*).
Michael Choniates, Briefe, ed. Foteini KOLOVOU (*Series Berolinensis*).
Michael Glykas, ed. Soultana MAUROMATI-KATSOUYIANNOPOULOU (*Series Thessalonicensis*).
Nikephoros Gregoras, ed. J. A. VAN DIETEN (*Series Berolinensis*).
Nikephoros Kallistos Xanthopulos, ed. F. WINKELMANN.
Niketas Paphlagon, Vita Ignatii Patriarchae, ed. A. SMITHIES (*Series Washingtonensis*).
Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. MARKOPOULOS (*Series Berolinensis*).
Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. MARKOPOULOS (*Series Berolinensis*).
Stephanos Byzantios, ed. R. KEYDELL † (*Series Berolinensis*).
Terrae Sanctae descriptiones graecae, ed. A. KÜLZER (*Series Vindobonensis*).
Theodoros Metochites, Basilikoi Logoi, ed. I. ŠEVČENKO (*Series Vindobonensis*).
Theodoros Skutariotes, ed. A. HOHLWEG (*Series Berolinensis*).
Theophanes Continuatus, edd. C. DE BOOR † – I. ŠEVČENKO (*Series Berolinensis*).

VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

Ch. P. BALOGLOU, Antigonis 4, GR-141 22 Iraklion Attikis.– Dr. K. BELKE***. – Doz. Dr. A. BERGER, Deutsches Archäologisches Institut, Ayazpaşa Camii Str. 48, TR-80090 Istanbul. – Dr. F. BIANCO, Via Medici 136, I-98076 S. Agata Militello. – Prof. Dr. H. BUSCHHAUSEN*. – Doz. Dr. Carolina CUPANE**. – Dr. G. DE GREGORIO, Università degli Studi di Roma „La Sapienza", Facoltà di Lettere e Filosofia, Dipartimento di Studi sulle società e le culture del Medioevo, Sezione di Paleografia, Piazzale Aldo Moro,5, I-00185 Roma. – Dr. R. FLOGAUS, Konradinstr. 4, D-12105 Berlin. – Doz. Dr. E. GAMILLSCHEG, Österr. Nationalbibliothek, Josefsplatz 1, A-1010 Wien. – Mag. M. GRÜNBART*. – Prof. Dr. J. R. HALDON, University of Birmingham, Centre for Byzantine Studies and Modern Greek, P. O. Box 363, Birmingham B15 2TT, Großbritannien. – Dr. F. HILD***. – Mag. M. HINTERBERGER**. – Prof. Dr. W. HÖRANDNER*. – Prof. Dr. H. HUNGER*. – Dr. Dimitra KARAMBOULA, Othonos 21, GR-152 31 Athen-Chalandri. – Prof. Dr. M. KERTSCH, Universität Graz, Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz. – Dr. E. KISLINGER*. – Prof. Dr. J. KODER*. – Dr. Sofia KOTZABASSI, Aristotle University of Thessaloniki, Dept. of Medieval and Modern Greek Philology, GR-540 06 Thessaloniki. – Prof. Dr. O. KRESTEN*. – Dr. A. KÜLZER*. – Dr. C. S. LIGHTFOOT, 271 Hay Green Lane, Bournville, Birmingham B30 1SP, Großbritannien. – Dr. Marina LOUKAKI, Byronos 1, GR-16342 Athen-Heliupolis. – Prof. Dr. Thalia MANTOPOULOU-PANAGIOTOPOULOU, 75,Hermou Str., GR-54623 Thessaloniki. – Tatiana MATANTSEVA, c/o A. Witt, 21, av. de Tourville, F-75007 Paris. – Evelina MINEVA, Omirou 40, GR-145 62 Athen-Kifisia. – Dr. Rossica PANOVA, Blagorodna 1a, BG-1111 Sofia. – Prof. Dr. Renate PILLINGER, Universität Wien, Inst. f. Klassische Archäologie, Franz Klein-G. 1, A-1190 Wien. – Dr. I. D. POLEMIS, Omirou 40, GR-145 62 Athen-Kifisia.– Prof. Dr. Anna PONTANI, Università di Padova, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Piazza Capitaniato 7, I-35139 Padova. – Prof. Dr. W. PUCHNER, Soultani 19, GR-106 82 Athen. – Prof. Dr. P. SCHREINER, Honrather Str. 13, D-51109 Köln. – Prof. Dr. W. SEIBT*. – Dr. J. SIGNES CODOÑER, Blasco de Garay 82, esc.B, 2º izqda., E-28015 Madrid. – Prof. Dr. Ch. THEODORIDIS, Peges 9, 40 Ekklesies, GR-54636 Thessaloniki. – Prof. Dr. H. G. THÜMMEL, Robert-Blum-Str. 11, D-17489 Greifswald. – Prof. Dr. E. TRAPP, Universität Bonn, Philolog. Seminar, Am Hof 1e, D-53113 Bonn. – Dr. I. VASSIS, Panepistimio Kritis, Philosophiki Scholi, GR-74100 Rethymno.

* Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für Byzantinistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

*** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für die TIB, Postgasse 7, A-1010 Wien

ABBILDUNGEN

1. Solido (retto e verso) di Basilio I e di suo figlio Costantino (868–879)

2. Quarto di dinar (retto e verso) al nome del califfo Al-Mustanṣir (ca. 1050)

1. Cod. Vat. gr. 2646, f. 26r (60% dell'originale)

2. Cod. Vat. gr. 2646, f. 26^{v} (60% dell'originale)

3. Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας (Ἀρχεῖον). Συρτάριον Ι. Ἀρ. 35
(doc. del 1574, giugno: dimensioni originali sconosciute)

TAV. 4

4. Athos, Μονὴ Μεγίστης Λαύρας (Ἀρχεῖον). Συρτάριον Ι. Ἀρ. 34
(doc. del 1574, settembre: dimensioni originali sconosciute)

1. Sant'Oreste. Municipio: croce

3. Sant'Oreste: piedistallo V/1–1a

2. Sant'Oreste: croce *recto* 3

5. Mariazell: base del piedistallo con data

4. Mariazell, Basilica, Schatzkammer: croce

7. Firenze: base del piedistallo con data

6. Firenze, Palazzo Pitti, Museo degli Argenti: croce

8. Gazzada, Museo di Villa Cagnola: base del piedistallo con data e nome di Giorgio Lascaris

9. Matelica, Museo Piersanti: croce

10. Matelica: piedistallo II/2

10. Pienza, Museo della Cattedrale: croce

1. Church of Nea Panaghia. View from southwest

2. The first page of the 1918 cadastre

3. The first of the pages concerning the Nea Panaghia

4. Part of Thessaloniki's map drawn c. 1880 by Wernieski (courtesy of Alexandra Karadimos-Yerolympos). The street names were added by the present writer, as given in the map published by Demetriades. The numbers of the monuments belong to the original map and, according to a list given by Wernieski, represent: 78. Nea Panaghia; 79 Aghios Konstantinos; 80. Aghios Antonios; 81 Hypapanti; 84. Panagouda (Lesser Panaghia); 87. Aghios Hypatios (Panaghia Dexia); 6 Hastahane (Turkish hospital); 9. Kara Ali Camii; 10. Akce Mescid Camii; 11. Ishakiye Camii; 13. Kapi Tekkesi.